ÉTICA DEL DISCURSO

ENRIQUE DUSSEL

KARL-OTTO APEL

EDITORIAL TROTTA

ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Se recogen en esta obra las estaciones del diálogo entre la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel, un debate desarrollado a lo largo de diversos encuentros entre 1989 y 2002.

El intercambio polémico entre ambos pensadores gira en torno a dos ejes principales: la pertinencia o no del recurso al pensamiento de Marx para dar cuenta de una teoría y una práctica de la liberación del Tercer Mundo y el problema de la interpelación del Otro, del excluido de la comunidad hegemónica de comunicación. Las sucesivas intervenciones arrojan luz unas sobre otras y conforman un cuadro vivo y clarificador del alcance de dos de las aportaciones éticas más significativas de nuestro tiempo, de sus apuestas, sus compromisos y de la comprensión que tienen de sí mismas en cuanto intentos de fundamentación de la moralidad: la de Apel desde la tradición europea de la razón y la idea de justicia universales, la de Dussel desde la filosofía de la liberación latinoamericana que se hace eco del grito de los oprimidos. La confrontación de ambas propuestas éticas, sin embargo, muestra que ninguua de ellas puede reducirse a la otra, sino que más bien se necesitan y enriquecen mutuamente al atender a la articulación de responsabilidad, solidaridad y justicia.

Ética del discurso y ética de la liberación

Ética del discurso y ética de la liberación

Karl-Otto Apel
Enrique Dussel

E D I T O R I A L   T R O T T A

La edición de esta obra ha obtenido una ayuda de
Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., de Aachen, Alemania.

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-663-6
Depósito Legal: M. 4.093-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

PRÓLOGO

En el presente volumen se recogen estaciones del diálogo entre la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel; estaciones de un diálogo cuya idea maduró a partir de la experiencia de un primer encuentro sobre érica en Alemania y América Latina celebrado en 1985 en Buenos Aires[1], pero que tuvo su inicio en 1989 con el Seminario Internacional que organizamos en Friburgo contando con la presencia de Karl-Otto Apel y de Enrique Dussel, y con el objetivo explícito de abrir un debate entre sus dos modelos de fundamentación de la ética[2].

Éste fue al mismo tiempo el comienzo del «Programa de diálogo filosófico Norte-Sur» en el que se inscribe precisamente el debate que documenta este libro. Es más: el debate entre la ética del discurso y la ética de la liberación constituyó el eje central de las primeras etapas recogidas[3] por esta iniciativa en favor de un equilibrio comunicativo en las relaciones filosóficas entre los países del Norte y del Sur, tan marcadas todavía por el desequilibrio epistemológico y la consecuente asimetría reinante en la organización y/o institucionalización de los estudios filosóficos.

Es verdad que, visto desde la perspectiva actual, el «Programa de diálogo filosófico Norte-Sur» no se define ya por este debate, porque ha ampliado su horizonte de discusión internacionalizando y pluralizando su

1. Véanse las actas de las «Primeras Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética», en R. Fornet-Betancourt y C. Lértora (eds.), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1987.

2. Véanse las actas del Seminario Internacional «Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute», en Fornet-Betancourt (ed.), 1990.

3. Véanse las actas de los tres siguientes Seminarios Internacionales (celebrados en 1991, México; 1992, Mainz; y 1993, São Leopoldo, Brasil, respectivamente), en Fornet-Betancourt (ed.), 1992; 1993; 1994.

dinámica de intercambio filosófico[4]; pero hay que reconocer que sigue presente y que continúa representando uno de sus focos referenciales de primer orden. Y con esto no me refiero sólo al hecho de que todos y todas los/las que participamos en este proceso sabemos lo que le debemos al debate entre la ética del discurso y la ética de la liberación como factor de consolidación y de estímulo a la vez para nuestra iniciativa. Me refiero igualmente a su significado para el camino que todavía recorremos hoy, pues si es cierto que el curso posterior de este programa de diálogo ha llevado a desplazar el inicial centro de interés, no es menos cierto que dicho desplazamiento, lejos de implicar una marginación de este debate, lo que ha significado ha sido el reordenamiento de las posiciones de Karl-Otto Apel y de Enrique Dussel en el marco de una discusión más plural y universal[5].

El «Programa de diálogo Norte-Sur» —que, dicho sea de paso, desde sus inicios ha contado también con el apoyo financiero del Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. de Aachen— sigue, por tanto, su camino con Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, y les agradece su mantenido compromiso con esta iniciativa a favor de la otra cultura filosófica posible.

RÁUL FORNET-BETANCOURT
Coordinador del «Programa de diálogo filosófico Norte-Sur»

4. Véanse las actas de los últimos seis Seminarios Internacionales (celebrados en 1995, Eichstätt; 1996, Aachen; 1998, San Salvador; 2000, Bremen; 2002, México; y 2004, Sevilla, respectivamente), en Fornet-Betancourt (ed.), 1996; 1998; *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M., 2000; *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M., 2001; *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*, Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M., 2003; y *Neue Kolonialismen in den Beziehungen Norden und Süden*, Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M., en prensa.

5. Para un análisis detallado de la historia de este programa véase R. Fornet-Betancourt, «El Programa de diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional», en R. Fornet-Betancourt y J. J. Senent (eds.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo Norte-Sur*, MAD, Sevilla, 2004, 185-194.

DISCURSO Y LIBERACIÓN

Hans Schelkshorn

La ética del discurso desarrollada por Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel han alcanzado un desarrollo suficiente desde los contextos políticos de los cuales surgieron. Las apasionadas discusiones que han provocado confirmau su posición significativa. La ética del discurso continúa la tradición europea de la moral universal en un nivel crítico, integrando las dos corrientes de la Ilustración por las que ha pasado la historia europea. La filosofía de la liberación latinoamericana, por su parte, marca el clima temporal de un desarrollo hacia un pensamiento latinoamericano genuino. Los primeros impulsos, aunque fallidos, de este desarrollo descansan en los movimientos filosóficos en tiempos de la independencia de las colonias latinoamericanas en el siglo XIX. En lo que sigue, me referiré sólo a la concepción de Dussel[1] entre las diferentes líneas de la filosofía de la liberación[2], ya que se presta mejor para una comparación crítica con la ética del discurso. En este trabajo no desarrollaré una comparación sisremática entre ética del discurso y ética de la liberación, ya que debe entenderse como contribución a un diálogo que se ha iniciado recientemente entre Apel y Dussel[3]. Pretendo comparar las dos teorías éticas de manera que se pongan de manifiesto los puntos fuertes y débiles de cada una de estas éticas a la luz de la otra.

Debo indicar una limitación importante de este trabajo: tanto la filosofía de la liberación de Dussel como la pragmática rrascendental de Apel

1. Entre las publicaciones de E. Dussel deseamos referirnos en especial a los cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973). Para una visión general de la filosofía de Dussel véase Schelkshorn, 1992 y 1997.

2. Véase Cerutti-Guldberg, 1983; es la descripción más comprensiva pero no imparcial de la primera fase de la filosofía de la liberación en Latinoamérica.

3. El primer diálogo en Friburgo, Alemania (noviembre de 1989), está documentado en Fornet-Betancourt, 1990.

pretenden haber reformulado el proyecto aristotélico de la «filosofía primera». Dejaré fuera de consideración esta cuestión así como el problema de una fundamentación última de la ética.

1. *Contextos y provocaciones*

La teoría moral responde a ciertos problemas de moralidad. Por ejemplo, la cuestión ecológica, que ha conducido a H. Jonas a una nueva fundamentación de la ética, o cuando la pretensión moral misma se torna cuestionable como, por ejemplo, el desenmascaramiento por parte de Freud de la voz de la conciencia. Por lo tanto, resulta recomendable ver primero los diferentes contextos de la ética del discurso y la ética de la liberación.

1.1. *La ética del discurso como una ética en el contexto de la ciencia y la técnica*

Al comienzo del importante arrículo «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» K.-O. Apel (1972-1973, II, 341-413, trad. cast.) delinea la «paradójica situación del problema» a la que la teoría moral se enfrenta actualmente. Por un lado, la expansión global de la ciencia moderna y la tecnología han generado problemas morales de alcance planetario. Por lo tanto, necesitamos hoy más que nuuca una macroética. Pero, por otro lado, sólo la identificación de la racionalidad con una ciencia libre de valores disuelve los fundamentos de la ética con validez general. Después de la religión, es ahora la ética la que emigra hacia la subjetividad privada incapaz de alcanzar su propia racionalidad frente al dominio de la razón científica. El marxismo ortodoxo ha intentado una vez más salvar la brecha entre la acción subjetiva y la ciencia objetiva, pero al precio de un concepto de historia determinista, cumpliendo la tendencia totalitaria de la razón positivista. Según Apel, las filosofías de las sociedades occidentales ban reproducido la dualidad en la división del trabajo entre la filosofía analítica y la hermenéutica con la consecuencia de la privatización de la moralidad. La política cae sólo bajo la competencia de la racionalidad instrumental sobre la base de convenciones «fundadas» en decisiones irracionales. Ya no es posible una discusión racional de intenciones.

Por tanto, Apel desarrolla su discurso en una situación en donde la validez general de la moral amenaza con caer en las tenazas de la filosofía analítica y de la hermenéutica. El escepticismo moral que representa el sentido común de las dos principales corrientes de la filosofía del siglo XX se convierte en la provocación central para la ética del discurso.

Éste es el uiotivo por el que su estrategia de propósitos de fundamentación apunta a un *fundamentum inconcussum* mediante una reflexión sobre

las condiciones de duda continuando las ideas de Descartes en el nivel de la pragmática lingüística. El punto sorprendente de esta estrategia consiste en que el principio moral de universalización, del que duda el escepticismo moral, ya está afirmado en el acto de dudar como una forma de argumentación. La argumentación es imposible sin los presupuestos morales de renuncia a la violencia y aceptación de una igualdad de derechos. Con la estrategia de la refutación performativa, Apel intenta tornar visibles los pilares secretos de la moral hajo el supuesto de la ciencia libre de valores y de la hermenéutica.

1.2. *La ética de la liberación como una ética en el contexto de la dependencia y el subdesarrollo*

Al inicio de los años setenta del siglo pasado, casi al mismo tiempo que Apel comenzaba su nuevo camino teórico, Dussel desarrolló en Argentina la ética de la liberación. Dussel refleja los mismos procesos planetarios que Apel ha definido como la expansión de la ciencia y la técnica, pero desde un punto de vista político y económico. La dependencia colonial y neocolonial de América Latina y de todo el Tercer Mundo constituye una provocación central para la teoría moral de Dussel. En el nivel teórico, Dussel se enfrenta a la crítica del modelo de desarrollo occidental con la «teoría de la dependencia». Aunque el rumor general de la crisis, o incluso del fin de la «dependencia», circula hoy en día, me parece que el mérito duradero de la «teoría de la dependencia» fue el de romper el encanto del «desarrollismo» y el de haber pnesto definitivamente en la agenda la cuestión de un camino independiente y genuino de desarrollo para los pueblos del Tercer Mundo. Esta cuestión no podía permanecer sólo en las fronteras de las ciencias sociales sino que se convirtió también en tema de la filosofía. Salazar Bondy (1969, 131) ha señalado precisamente la provocación epistemológica específica de la teoría de la dependencia política y económica. Según Salazar Bondy, el pensamiento imitativo de la filosofía latinoamericana es, al mismo tiempo, víctima y perpetrador de la opresión. En tanto la filosofía está alienada por la imitación eurocéntrica de su propia cultura y realidad, estabiliza y agudiza la enajenación cultural del pueblo oprimido. La filosofía se descubre a sí misma como un momento ideológico de un sistema global de dominación. La filosofía de la liberación es un esfuerzo por escapar de esto de manera creíble.

Frente a este marco de antecedentes, el propio E. Dussel se ve forzado a buscar una nueva fundamentación de la filosofía. Dussel ha cumplido esta tarea en dos pasos: primero, mediante una crítica radical a la pretensión universalista de la razón europea; segundo, mediante la búsqueda de un punto de vista crírico que el criticismo ideológico no pueda objetar. Aunque no podemos escapar por completo a la ambigüedad de la historia en la perspectiva de la ética de la liberación, la solidaridad con el pobre

permite la posición más crítica respecto a las estructuras de opresión y de justificación ideológica de la «comunidad real de comunicación». El punto de vista desde donde el círculo vicioso del pensamiento enajenado y al mismo tiempo enajenante puede superarse es, en parte, la vida de los oprimidos, de los excluidos del sistema. La ética de la liberación intenta escapar de la dominación del imperialismo cultural optando por el pobre. Eso significa que el proceso de liberación de los pueblos del Tercer Mundo se torna en el tema central del discurso filosófico. La filosofía latinoamericana busca su autenticidad comprendiéndose a sí misma como una reflexión crítica y solidaria de la lucha diaria por la liberación del oprimido en la periferia.

2. *Justicia mediante el discurso práctico y responsabilidad como liberación: las dos intuiciones centrales de la ética del discurso y la ética de la liberación*

El principio básico de la ética del discurso se refiere a la solución racional entre intereses y pretensiones en conflicto. «Racional» significa que sólo la fuerza de los argumentos debe decidir sobre el conflicto. Según W. Kuhlmann, la constelación básica es «El conflicto de intereses y pretensiones entre sujetos de razón de aproximadamente la misma fuerza y competencia y de derechos iguales» (Kuhlmann, 1987, 99).

La ética del discurso reconstruye y funda la institución moral de justicia universal en relación con la conciencia del estatus falibilista de las teorías científicas y la experiencia del relativismo cultural. De ahí que las preguntas materiales pueden ser contestadas sólo de manera preliminar; su validez está justificada por el consenso de los afectados —la comunidad de investigadores dentro del discurso científico, los involucrados en un conflicto dentro del discurso práctico—. Por tanto, la ética del discnrso expone un aspecto esencial de la conciencia moral factual de las sociedades occidentales.

La ética de la liberación parte de otra situación estándar: la situación de dominación, del discurso negado y de la instrumentación y explotación del hombre. La situación original es el encuentro con el pobre, la provocación del oprimido. La ética del discurso transfiere esta experiencia moral a la ética de la simpatía y la compasión, asociándola con la irracionalidad e incluso con el reflejo instintivo (Apel, 1984b, 49-69; cf. 1986c, 25).

De acuerdo con mi interpretación, la ética de la liberación reconstruye las intuiciones de la ética tradicional de compasión y amor sobre el nivel real de la conciencia. Las formas tradicionales de compasión, como por ejemplo la reducción de la compasión a relaciones privadas, a la práctica de la limosna, al cuidado paternal o a la parcialidad sin la idea correctiva de justicia, se corrigen radicalmente.

Los elementos más importantes de la transformación en la ética de la liberación son los siguientes:

a) Una metafísica de la alteridad: cualquier hombre/mujer no es sólo un ejemplo de la humanidad universal (diferencia de una unidad anterior), sino debido a su libertad es un ser de heterogeneidad y distinción (opuesto a diferente) radical. Al corregir la tradición personalista de la filosofía, Dussel saca la categoría del «otro» del idilio privado: el otro no es sólo el amigo privado sino también el otro género, la otra generación, la otra clase social, la otra nación, la otra cultura. La exigencia moral más fuerte es la del otro fuera de la totalidad social: los huérfanos fuera de las familias, los pobres fuera del estado de bienestar, el viejo fuera de una sociedad basada en la eficiencia, los extranjeros fuera de su país de origen.

b) Una teoría del conocimiento: la única manera de comprender la exterioridad del otro es la experiencia del encuentro, de la proximidad (véase el par. 3.3).

c) Una teoría de la praxis de liberación: el grito del oprimido exige justicia; el sentido de liberación está diferenciado de la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo y del sentido específico de emancipación que descuida la dimensión económica de la opresión. El paradigma de una auténtica liberación es el éxodo de los oprimidos; los elementos centrales son:

c.1) el punto de partida es la dominación como negación de la exterioridad constitutiva e histórica del otro, la instrumentalización de su rostro; la dominación es la negación de la relación «cara a cara»; la totalización del Yo o del Nosotros;

c.2) el Éxodo como la ruptura del sistema de dominación; el proceso de autoencuentro; esto significa la separación del poder introyectado y la afirmación y reconstrucción de la propia identidad;

c.3) la construcción de un nuevo orden en donde el oprimido pueda vivir como una persona original y diferente en igualdad con los otros.

La ética de la liberación transforma las intuiciones de la ética de la compasión en una ética de la solidaridad (Dussel, 1989, 2.6.8.2) en el nivel de la conciencia política moderna. Responder a las exigencias de los pobres significa analizar las causas estructurales de la pobreza y construir con ellos un orden social más justo. En nuestros días la intuición de la ética de la compasión puede ser reformulada sólo como una ética política, como una ética de la solidaridad sin paternalismo. El encuentro con el pobre tiene que ser transformado en un compromiso de solidaridad con el po-bre en su camino hacia la liberación.

De la situación histórica dependerá que la liberación sea una reforma del sistema o se torne en revolución. Por lo tanto, la ética de la liberación corrige e integra los propósitos legítimos de una revolución moral sin una teoría de la historia determinista o utópica. La liberación es un proceso histórico sin la determinación de las leyes dialécticas de la historia.

3. *Articulación posible de la ética del discurso y la ética de la liberación*

3.1. *Un punto de convergencia: la calidad de absoluto de la ética entre la pluralidad de mundos de vida culturales*

En este punto, podemos hacer una primera comparación entre la ética del discurso y la ética de la liberación: Apel busca, frente al relativismo universal de la filosofía actual, una base indubitable en donde la calidad de absoluto y la universalidad de la razón teórica y práctica puedan ser fundadas. El problema de Dussel es más complejo: por un lado recibe de Heidegger y Ricoeur el querer romper con la universalidad totalitaria de la razón europea y encontrar un camino legítimo hacia el propio mundo de la vida cultural; por otro lado, no quiere sacrificar la calidad de absoluto de la ética por un «culturalismo» hermenéutico para que la crítica de la explotación no pierda el terreno bajo sus pies. Por lo tanto Dussel y Apel tienen el mismo problema con la filosofía hermenéutica; ambos desean fundamentar la calidad de absoluto de la ética de manera que la pluralidad de los mundos de la vida no sea oprimida por un pensamiento universalista totalitario. Apel encuentra la solución en una renovación de la reflexión trascendental. La descripción hermenéutica de mundos de vida culturales presupone una anticipación trascendental de una comunidad ideal de comunicación, que previene a la filosofía de caer en el relativismo total. Dussel evita el relativismo mediante un recurso a E. Lévinas. La calidad de absoluto de la pretensión moral se funda en la libertad y exterioridad del otro, que puede ser oprimido, pero nunca controlado completamente. Incluso, si se mata al otro, éste conserva su secreto para siempre. Las exigencias del otro, del pobre, transforman la actitud de la descripción fenomenológica. El concepto fenomenológico de «experiencia», que es muy diferente de la objetivación científica, incluye una comprensión en donde el horizonte del inrérprete se amplía por el fenómeno, pero la «epifanía» o la irrupción del pobre incita a lo fenomenológico a una decisión moral, a una actitud solidaria del intérprete con el pobre.

Esto es —si lo he entendido bien— el sentido de la frase de Dussel «de la fenomenología a la liberación» (*ibid.*, cap. 2).

En este marco de antecedentes se torna obvio por qué la estrategia de Apel no puede resolver inmediatamente el problema de Dussel y viceversa. En tanto que Apel se encuentra en un universo teórico liberado de elementos éticos, Dussel responde a una situación en donde el discurso filosófico es ya responsable de la justificación ideológica de la opresión y la participación en la enajenación cultural de su propio pueblo. A pesar de estas diferencias Apel y Dussel tienen un objetivo común. Ambos desarrollan la ética como macroética —Apel por la expansión planetaria de la ciencia y la técnica modernas, Dussel por la dimensión global del conflicto Norte-Sur.

Ambos intentan fundar una ética planetaria fuera de cualquier etnocentrismo. Tanto la ética del discurso como la ética de la liberación pretenden conservar la calidad de absoluto de la ética de manera que las formas culturales de la buena vida no se destruyan. La manera como pueden realizarse estas intenciones comunes muestran las diferentes correcciones al imperativo categórico de Kant.

3.2. *La búsqueda para lograr la universalidad. Correcciones al imperativo categórico*

La ética del discurso y la ética de la liberación comparten la tesis, que ha tomado casi el carácter de sentido común en la filosofía actual, de que la formulación de Kant del imperativo categórico no puede servir a la universalidad moral como él pretendió. La completa reversibilidad de los puntos de partida que Kant ha exigido permanece en las redes del mundo de vida fáctico si se realiza monológicamente *in foro interno* del individuo. Por lo tanto es posible que los participantes de diferentes mundos de vida universalicen diferentes normas sin inconsistencia subjetiva[4].

La ética del discurso responde a este problema mediante su demanda de discursos prácticos, en donde todos los afectados deben resolver consensualmente sus pretensiones e intereses conflictivos. La teoría moral se restringe a sí misma a la reconstrucción del «punto de vista moral», el punto de vista de la imparcialidad que está delineado sólo por algunas reglas y condiciones indispensables de argumentación para poder llegar a una solución justa del conflicto. El árbol de la ética filosófica ha perdido casi todas las hojas de la moralidad sustancial. Permanece en la estructura de un principio de procedimiento como garantía de una justa solución de conflictos. Pero la ganancia de este formalismo extremo es que la teoría moral puede integrar el falibilismo de la ciencia y el relativismo cultural de la hermenéutica sin abandonar la calidad de absoluto de la ética. La ética del discurso restringe el campo de las cuestiones morales a la estrecha área de los conflictos entre diferentes formas de «buena vida» que permanecen sin ser tocadas en su sustancia. Al delegar las cuestiones controvertidas a los discursos prácticos de los afectados, la ética del discurso evita caer en la trampa de cualquier moral universalista, la universalización de normas particulares. Ésta debería ser una concepción posible de la ética planetaria también para las filosofías del Tercer Mundo.

Pero ¿de qué manera la ética de la liberación resuelve el problema de lograr la universalidad? En su crítica a Kant, Dussel (1973b, 75-118; 1973, II, 67-69), se refiere a la relatividad histórica y cultural de la subjetividad

4. Esto es sólo una simple descripción del imperativo categórico de Kant. Me parece que la ética del discurso no llega al problema central de Kant que se ubica en el problema de la buena voluntad. En otra ocasión desarrollaré este problema.

humana que marca los límites de toda universalización concreta. Por lo tanto, cada universalización está fácticamente limitada. Pero la limitación implica exclusión. Dado que la mera «idea» de una universalidad ilimitada no puede superar la limitación fáctica de la universalización concreta, Dussel intenta abrir la totalidad fáctica de la sociedad a las personas excluidas (en el sentido de la negación concreta). Las exigencias del oprimido, de aquellos que se encuentran «más allá» del sistema, destruyen el velo de la pretendida universalidad de la sociedad concreta. La irrupción del pobre desenmascara el carácter ideológico del consenso fáctico. El universalismo «monológico» (de un individuo, grupo, clase, pueblo, cultura, etc.) se rompe concretamente mediante la praxis liberadora del oprimido.

En la perspectiva de la ética de la liberación, el proceso hacia el logro de la universalidad no es un proceso similar al de aproximación a un ideal, sino que es un proceso anadialéctico de totalización y de praxis de liberación. El oprimido irrumpe en el sistema y lo abre a una totalidad más extensiva en donde habrá nuevos pobres que lucharán contra los límites de la sociedad real de nuevo. El «vehículo» en el camino hacia el logro de la universalidad no es sólo el discurso práctico sino también la praxis liberadora del oprimido.

3.3. *El problema de los discursos monológicos y la comprensión analógica del otro*

La ética del discurso y la ética de la liberación comparten la intención de superar la universalización monológica mediante interacciones reales. Pero, en cuanto a la ética del discurso, W. Lutterfelds (1986, 90) ha mostrado la posibilidad de la comprensión monológica incluso dentro de los discursos prácticos. La comprensión de la argumentación extraña sólo se relaciona con el propio horizonte de comprensión para aceptar la evidencia. Por lo tanto, las razones, aunque propuestas por el otro, son aún mis propias razones, la ética del discurso continuaría la universalización monológica a pesar de la demanda de los discursos prácticos. Lutterfelds llega a la conclusión de que la «base egológica» (*ibid.*, 103) de la argumentación real no puede ser eliminada. Finaliza con la tesis de que «aún falta» una teoría del discurso que tome en cuenta la contradicción entre la razón monológica y la universal. Ahora bien, Apel ha contestado correctamente que el recurso a la «base egológica» es «innecesario» porque nunca fue abandonado; pero Apel no ha contestado al problema no resuelto de la argumentación real señalado por Lutterfelds: ¿cómo puede la argumentación del otro romper el horizonte propio de comprensión en cuanto a que la idea de consenso no se tome una mera idea que sólo oculte el disenso?

Habermas ha señalado que el consenso depende de la «empatía solidaria de uno con la situación de todos los otros» (en Kuhlmann, 1986, 23).

Pero si no se aclara el concepto de empatía no-monológica, sólo se está eliminando el problema. Mi tesis es que la teoría de E. Dussel acerca de una comprensión analógica del otro (Dussel, 1974b, 181-193; 1973, II, 52-59) podría complementar la ética del discurso en este punto.

El centro material de los discursos prácticos son los intereses y las necesidades, cuya universalidad debe demostrarse. Aunque las «argumentaciones trascienden *per se* los mundos de vida particulares» (Habermas, en Edelstein y Nunner-Winkler, 1986, 312), las razones que los involucrados exponen para sus exigencias se basan en su propio mundo de la vida, el antecedente concreto de plausibilidad. El que la idea de consenso no se torne en una quimera depende de la posibilidad de comprender las demandas del otro desde su propio mundo de la vida. La teoría del conocimiento de Dussel está precisamente relacionada con este problema.

El punto de partida es la heterogeneidad constitutiva del otro en su mundo de la vida; la «irrupción del otro», el encuentro inmediato «cara a cara», inaugura el proceso de comprensión. Aun antes de la comprensión verbal, el acto moral constitutivo debe abrirse al otro, lo cual significa romper con el propio horizonte, la plausibilidad del propio mundo de la vida (destotalización). Dado que la evidencia de la información verbal se basa en su propia historia y en el propio mundo de la vida, no es posible comprender al otro completamente. El mundo del otro nunca puede tornarse en mi propio mundo. Por lo tanto, la comprensión personal depende de la revelación del otro; exige compartir la vida con el otro. La «base egológica» no se abandona nunca porque yo puedo comprender cualquier cosa sólo relacionándola con mi propio horizonte; pero este horizonte está cada vez más abierto por los encuentros con el otro. De ahí que la otredad del otro emerge con la descentralización continua del Yo o del Nosotros; la exterioridad del otro que no pudo ser «comprendida» en el marco de la precomprensión inicial ahora aparece sin agotar su misterio.

Parece que la ética del discurso y la ética de la liberación describen lo mismo desde diferentes perspectivas; por lo tanto acentúan diferentes aspectos. El punto de partida de Apel es la situación de la argumentación; él muestra que en esta situación la otredad del otro ya es aceptada. La argumentación implica el respeto al otro.

El punto de partida de E. Dussel es la situación de dominación, de la negativa de respeto al otro. Por lo tanto, la aceptación del otro, del oprimido, la destotalización del Yo o del Nosotros se mueve hacia el centro de la teoría moral; la argumentación aparece sólo como la consecuencia de este acto moral originario. La teoría sigue el camino de la dominación a la interpelación y del respeto a la comprensión y argumentación.

Pero la tesis de Dussel de la exterioridad constitutiva del otro no pretende glorificar el «disenso», como lo ha hecho Lyotard. Por el contrario, según Dussel la calidad de los consensos fácticos depende del compromiso para entrar en el mundo de la vida del otro y para comenzar a

comprender la otredad del otro[5]. Esto no puede sustituir el momento cognitivo de la justicia en el sentido de sopesar las demandas sin relacionarlas con las personas. Pero no hay justicia sin una comprensión profunda de la otredad del otro, de su historia, de su mundo de la vida, etcétera.

3.4. *La solidaridad y el problema de la parcialidad*

Hasta ahora la ética del discurso ha defendido el principio de justicia como el centro integral de la teoría moral en dos frentes: por un lado en el frente de la ética de la responsabilidad de H. Jonas (Apel, 1988, 179-216; Kuhlmann, 1987, 89-116), y, por el otro, en el contexto de la controversia Kohlberg-Gilligan (Habermas, en Edelstein y Habermas, 1984; Apel, 1988, 137, 452). En tanto que W. Kohlberg (Kuhlmann, 1987, 114) reconoce un «excedente» en el concepto de responsabilidad de H. Jonas que no puede ser satisfecho por una ética de la justicia, Apel y Habermas intentan deducir estrictamente la responsabilidad y la solidaridad de los principios de la ética del discurso. Los participantes de los discursos prácticos no sólo se obligan a cumplir con los principios morales de la argumentación, tales como la igualdad de las partes del diálogo, su derecho a opinar en forma equitativa, sino que también se obligan a la «corresponsabilidad» en el sentido de una «responsabilidad solidaria para la solución de problemas» (Apel, 1988, 451; cf. Apel, en Honneth, 1989, 35). Habermas acentúa esta corresponsahilidad como el otro lado de la justicia en el sentido de la «conservación de la integridad de la forma de vida»; las partes del diálogo deben interesarse en ello no menos que en el derecho de responder libremente a las pretensiones de validez. Dejo de lado la cuestión de si las intenciones de C. Gilligan y H. Jonas están integradas por la ética del discurso en este sentido. Desde la perspectiva de la ética de la liberación tenemos que negar esta cuestión.

La «corresponsabilidad» del concepto de «solidaridad» tanto de Apel como de Habermas presupone que sólo debemos conservar y extender el vínculo social de la comunidad real de argumentación a la luz de la universalidad ideal (el aspecto de la emancipación). La ética de la liberación desarrolla su concepto de responsabilidad en una situación en donde el vínculo social está roto, en donde la comunicación humana está interrumpida. De hecho, también en esta situación la idea universal de justicia está presente; hasta ahora debemos conceder a Habermas que «nadie puede actuar orientado a la comprensión mutua bajo estructuras sociales represivas sin estos presupuestos idealizantes» (en Edelstein, 1984, 311). Pero la

5. Apel y Habermas desarrollaron una teoría un tanto similar de la comprensión respecto de la fundamentación de las ciencias humanas y sociales, pero no en el contexto de la ética; véanse Apel, 1979b; Habermas, 1981, I, 152-196.

praxis de solidaridad y la función de las acciones orientadas al entendimiento cambian en el contexto de dominación. La solidaridad se torna en parcialidad hacia el oprimido. Parcialidad significa que la legitimidad de las exigencias es anticipada porque no puede ser probada consensualmente en la situación de dominación. Por lo tanto la conciencia del oprimido de su propia situación se torna calidad moral para superar su papel de esclavo y reconstruir su identidad. Este proceso puede describirse mejor con los diferentes aspectos de la reproducción del mundo de la vida como Habermas (*ibid.*, 312) lo ha expuesto (tradición cultural, integración social, socialización); pero con la diferencia importante de que en este contexto no tenemos que hablar desde una «reproducción» sino de la «reconstrucción» del mundo de la vida «oprimido» (Habermas, 1981, II, 212). Los oprimidos se comienzan a identificar con ellos mismos, comienzan a descubrir su propia historia (tradición), la cual era desconocida por el público dominante hasta ahora, se desprenden a sí mismos de las normas sociales que justificaban su opresión (coordinación de acciones), comienzan a vivir con las normas morales de su propia tradición, en comunidades de resistencia, construyendo así una nueva identidad.

Un discurso práctico como el que exige Apel presupone el éxodo del oprimido, el éxodo de su papel de esclavo; si la identidad de una de las partes del diálogo se rompe por la opresión, el discurso se torna justamente en su opuesto.

Pero la anticipación parcial de universalidad debe ser probada en el momento preciso. Este problema no fue lo suficientemente tratado por E. Dussel. El éxito de la liberación conduce a una totalidad nueva basada en la justicia. En esta situación las exigencias de los anteriormente oprimidos tienen que ser probadas también en un discurso práctico de todos los afectados para poder evitar la mera dialéctica entre el dominador y el dominado. La ética de la liberación no desarrolló categorías adecuadas ante este problema.

En este punto la contribución de la ética del discurso es muy útil. Los límites de la ética de la liberación se tornan inmediatamente obvios si la evidencia de dominación no es lo suficientemente fuerte. En ese caso la opción parcial debe abrirse a un discurso racional de todos los afectados. Quien insista aquí en la evidencia de la dominación se coloca en el campo del dogmatismo. Lo que parece cinismo frente al sufrimiento de los pueblos del Tercer Mundo se torna menos relevante en relación con los grupos de terror como el RAF en Alemania Occidental. El dogmatismo es el peligro latente de la parcialidad[6]; el cinismo, el peligro de una ética que exige discursos prácticos sin reflejar sus condiciones políticas y económicas.

6. Véase Habermas, 1981, II, 215, esquema 22, donde Habermas hace una lista de los fenómenos en los que la reproducción del mundo vital se torna en crisis; estas observaciones corresponden en muchos aspectos a la descripción de Dussel del mundo vital del pobre.

3.5. *La teoría del valor contra el principio de la justicia procesal: el problema de la justicia «material»*

La ética de la liberación ha complementado el principio de parcialidad mediante una teoría de la justicia económica que reformula la teoría del valor de Marx[7]. Dussel es consciente de que esto podría ser comentado en Europa como una fascinación comprensible pero anacrónica por el marxismo en el Tercer Mundo[8]. A pesar de las múltiples controversias, dentro de la teoría crítica existe un consenso entre los principales filósofos, hasta Habermas, de que la alienación no puede ser descrita primeramente en categorías económicas. Delegando incluso los principios de una justa distrihución a los discursos prácticos (Habermas, 1983, 133), los procedimientos de la ética del discurso implican una crítica del valor. Habermas[9] hace dos objeciones principales a la teoría del valor que representa un cierto consenso en Europa Occidental: Marx no distinguió suficientemente la institucionalización específica-de-clase y la diferenciación positiva estructural que también es el capitalismo. Por lo tanto Marx no ofrece criterios para diferenciar entre la racionalización y la reificación de los mundos de la vida postradicionales. La teoría del valor presupone: 1) una forma de economía premoderna romántica; 2) que es una teoría productivista porque interpreta la enajenación por debajo del nivel de interacción.

Creo que estas objeciones sólo son parcialmente correctas en relación con la teoría del valor de Dussel si descuidamos la cuestión de la filosofía concreta de Marx. De acuerdo con Dussel, cualquier producción se yergue en el contexto de la interacción. Su *telos* es la reproducción de la vida humana, que siempre es una vida en comunidad. En su sentido abstracto, la economía es una relación práctico-productiva, lo cual significa que existe una relación entre personas mediada por un producto del trabajo. La teoría del valor no es una fenomenología completa de la relación entre hombre y naturaleza. Sólo acentúa aquellos aspectos que deberían ser relevantes para la justicia económica. Por lo tanto el producto se define sólo bajo la perspectiva de la autoobjetivación en el trabajo humano; el «valor» de un producto se mide por la cantidad de «vida objetivada». Los dos ejes de la teoría del valor son los siguientes: primero, la diferencia entre el valor del producto y la dignidad del trabajador, el «origen de todos los valores», que no debe ser degradado a un mero valor. Segundo, una teoría del intercambio justo dentro de los criterios de la cantidad de vida objetivada. Un intercambio injusto no debe considerarse sólo como un

7. Ésta es la causa de la relación tirante entre la ética de la liberación y la discusión científica del desarrollo del Tercer Mundo. Resulta obvio que la parcialidad erige fronteras en el discurso.

8. Véanse los trabajos de Dussel sobre Marx: 1984; 1985; 1988; 1990.

9. Véase Dussel, en Fornet-Betancourt, 1990, 78, nota 3.

infortunado intercambio de objetos materiales sino como una pérdida de «vida humana».

Quizás la cuestión crucial concierna a la función que esta teoría puede obtener. En la ética de la liberación de Dussel la teoría del valor parece ser una cuarta formulación del imperativo categórico en términos económicos. El imperativo «trata al otro no sólo instrumentalmente sino respetándolo como persona» puede ser traducido en términos de la teoría del valor: «trata al otro no sólo como valor sino respetándolo como el origen de los valores». El respeto al otro tiene qne pasar la prueba de un intercambio justo.

Por lo tanto, la teoría del valor es el criterio para todos los sistemas económicos. Su validez no puede limitarse a una forma premoderna de producción (Habermas, 1981, II, 498; 1984b, 482). La ética de la liberación acoge la teoría del valor por dos razones primordiales: está relacionada con nno de los problemas más serios del Tercer Mundo, la explotación económica; y en segundo lugar, la teoría del valor permite a la ética de la liberación conectarse con la experiencia de los pobres que han de ofrecer su fuerza de trabajo por los salarios más bajos. Aunque trabajan mucho separados de sus familias y de sus pueblos, los pobres no pueden reproducir su vida material y social.

Por lo tanto, la teoría del valor encaja muy bien en la opción por el pobre.

En la medida eu que la teoría del valor no sólo tiene la función de un criterio moral sino que también sugiere un modelo para un nuevo sistema económico, le llegan las objeciones de Habermas. Como la experiencia histórica lo muestra, no podemos deducir un sistema económico de la teoría del valor, sólo podemos —tal vez— diagnosticar la injusticia económica. Pero los sistemas económicos no están ilimitadamente disponibles. Las rebeliones de los campesinos al final de la Edad Media fracasaron porqne los oprimidos carecían de una alternativa práctica y efectiva frente al sistema económico dominante. La crisis económica no fue primeramente el efecto de un fracaso moral: sus bases están en la totalidad del sistema feudal. Por lo tanto, el conflicto no podía resolverse mediante la reconstrucción del «viejo derecho» (Honneth, 1980, 185-233). Esto no constituye una defensa de una teoría amoral de los sistemas. Pero me parece que otros criterios fuera de los de la teoría del valor son legítimos en la discusión acerca de los sistemas económicos, como por ejemplo los criterios teleológicos de la eficiencia o el principio de equidad de Rawls. Es comprensible que Dussel tema disfrazar la miseria real con estas teorías abstractas. La ética de la liberación ha criticado correctamente el punto de vista teórico de los sistemas de las ciencias económicas. Pero el impulso moral de la ética de la liberación amenaza con evaporarse sin alternativas prácticas. En la actualidad no podemos negar un desencanto acerca de la historia de las alternativas. Por otro lado, el renacimiento del «desarrollis-

mo» neoliberal muestra cómo las ciencias sociales se mueven en círculo. Ninguna estrategia ha logrado más que éxitos parciales, que protegen la impotencia universal como en vitrinas. Pero los pobres no pueden darse el lujo de este escepticismo teórico mientras luchan por sobrevivir. El mérito indiscutible de la ética de la liberación consiste en haber defendido las demandas justificadas del pobre en el nivel de una reflexión ética.

3.6. *El principio complementario de Apel y la ética de la liberación*

Ambas teorías morales presuponen obviamente una situación histórica específica con la cual se relacionan sus categorías. La ética del discurso es consciente de este hecho. El principio de procedimiento depende de las «formas de vida adaptables» (Bauer y Matis, 1988), no en relación con su validez, sino con su realización. El mismo Apel habla de un «límite» (Habermas, 1984b, 28) de la ética del discurso. En este punto podemos desplegar puentes entre estas dos teorías morales. Cuando nos enfrentamos al «hecho de la miseria», «se abren las preguntas morales», como dice Habermas, ahí donde las circunstancias existentes son mero sarcasmo en cuanto a las demandas de una ética universal, las cuestiones morales se transforman en cuestiones de ética política» (Apel, 1972-1973, II, 402 ss.). Apel admite «*a priori* un privilegio moral de los miembros de una raza o clase oprimida [...] frente a los privilegiados sociales, un derecho de hacer cumplir la igualdad aun más allá de las reglas» (Habermas, 1984b, 30) de la ética del discurso. Habermas se da cuenta de que «afortunadamente los problemas de uua moral revolucionaria no son reales en nuestras latitudes, problemas a los que el marxismo occidental nunca ha respondido suficientemente» (Apel, 1972-1973, II, 409 ss.). Pero Apel diagnostica que también los mundos de vida reales en los Estados constitucionales están aún marcados por los intereses de poder.

Por lo tanto la aplicación de la ética del discurso es aún un serio problema incluso dentro de las estructuras sociales democráticas. Por eso Apel introduce el principio complementario (*parte B*) en la ética del discurso mediando la acción estratégica y la consensual.

Por otro lado, la ética de la liberación no reduce su ámbito de validez a las situaciones de opresión particular, porque cada sociedad tiene sus oprimidos, sus pobres. En este punto Apel y Dussel tratan la misma clase de problemas, pero con instrumentos diferentes. Apel trabaja con los tipos de racionalidad; la racionalidad estratégica de la acción —excluida en la *parte A* de la ética del discurso— ahora recibe una importante función bajo la regla de los principios de procedimiento de la argumentación: servir a la propia vida y establecer instituciones para los discursos prácticos. Los iustrumentos teóricos de Dussel se basan en una filosofía personalista. Ellos reconstruyen la «lógica» histórica de las relaciones humanas. Cada totalidad social, desde la intimidad entre el hombre y la mujer hasta las

totalidades de pueblos y Estados, construye un horizonte que excluye y oprime al otro. Por lo tanto, la solidaridad tiene que trascender a la sociedad real en vista de aquellos que quedan fuera. La «analéctica» describe la lógica histórica de totalización y destotalización, de dominación y liberación, de subsunción e irrupción del otro. Resulta obvio que ambos instrumentos teoréticos no son contradictorios; están muy unidos y deben completamentarse. La praxis de la liberación también tiene que decidir continuamente entre la mera acción estratégica y la consensual, y el discurso práctico real siempre está limitado en relación con el tiempo, los miembros que pueden realmente participar, etc.; esto significa que cada discurso fáctico es limitado. Es casi inevitable que el discurso fáctico implique un consenso a expensas de terceros y al negar los consensos fácticos mediante la negación concreta de los pobres, la solidaridad «parcial» corrige la idea de una mera realización lineal y evolutiva de la comunidad ideal de comunicación. En este punto la ética de la liberación converge con una objeción de A. Wellmer contra la ética del discurso. La exclusión por ejemplo de las mujeres, de los extranjeros, etc., se basa en patrones colectivos de interpretación que difícilmente pueden corregirse con razones, «sino con la presión de la lucha para ser aceptados y bajo la influencia de nuevas experiencias» (Wellmer, 1986, 126). Por lo tanto, la acción liberadora de los excluidos provoca las experiencias que son la base de una eliminación consensual de la desigualdad.

3.7. *El horizonte utópico*

La ética del discurso y la ética de la liberación intentan reconstruir las anticipaciones incluidas en las intuiciones morales. Están completamente de acuerdo en que el punto de vista de la práctica moral no prescribe un proyecto histórico sino únicamente el horizonte en el que todos los proyectos pueden ser criticados. Ésta es la conclusión de la crítica contra la utopía en los últimos decenios. La anticipación trascendental simplemente rompe la dinámica totalitaria de la utopía superando el carácter absoluto de cualquier proyecto histórico. Aunque Apel y Dussel están de acuerdo en la función de las anticipaciones como «ideas regulativas», difieren acerca de los contenidos de las anticipaciones morales. La ética del discurso describe la comunidad ideal de comunicación como la idea de un entendimiento completo. E. Dussel ha objetado que Apel reduce la comunidad a sólo una comunidad de lenguajes en oposición a una comunidad de vida (Dussel, en Fornet-Betancourt, 1990, 78-84). En mi opinión, no marca la diferencia crucial[10] porque la ética del discurso trata la dimensión del cuerpo humano viviente en el contexto de la cuestión de la ideología.

10. La crítica de Dussel es correcta en relación con los temas fácticos de la ética del discurso, donde los problemas económicos globales no están lo suficientemente tratados.

Según Apel el total entendimiento implica elementos inconscientes o «naturales» de la comunicación lingüística. Esto exige una objetivación temporal del otro; pero cualquier objetivación debe ser integrada en un diálogo orientado hacia el entendimiento mutuo. Por lo tanto, la comunidad ideal de comunicación incluye como «el presupuesto trascendental de cada crítica de la ideología», el «postulado de una lingüistificación no distorsionada y en principio ilimitada de la competencia extraverbal de la comunicación», y eso significa la «superación de la mera naturaleza» (Apel, 1972-1973, II, 297 ss.). Este postulado parece exceder incluso la crítica que A. Wellmer formuló contra la tendencia cientificista de la comunidad ideal de comunicación. Wellmer habla desde la idea «de un lenguaje definitivo», «el sueño original del empirismo lógico», desde «la completa transparencia» (Wellmer, 1986, 90): la libertad humana amenazada con desaparecer en la «permanente luz del día» (Nietzsche) de la razón. Frente a esta idea Dussel afirma la exterioridad de la libertad del otro como la fuente abismal de la vida humana que no puede ser absorbida por la luz de la transparencia. Por lo tanto la anticipación ética específica es la «proximidad» entre las personas humanas; la proximidad con sincronía atemporal, plena con la riqueza de las libertades de manera que todos puedan permanecer con el otro en una exterioridad escatológica. La proximidad de las personas, no sólo la claridad de los argumentos, es lo que moviliza la praxis moral.

El consenso no puede ser la anticipación moral adecuada. En oposición al discurso teórico, el consenso es sólo un elemento dentro de la práctica moral para restanrar la relación distorsionada. Por lo tanto la anticipación ética adecuada tiene que ser reconstruida desde el otro lado del discurso práctico, desde la solidaridad, como dice Habermas. La anticipación de la solidaridad no es la claridad consensual de los argumentos sino la proximidad entre las personas:

> Ya sea en el cara-a-cara de la relación niño-madre en la lactancia, o en el sexo-a-sexo de la relación amorosa hombre-mujer, o el hombro-a-hombro de los ciudadanos en una asamblea en donde el destino de un país se decide, o en la palabra-oído de la relación maestro-alumno en el aprendizaje de la vida, la proximidad es la palabra que mejor expresa la esencia de las personas, su primera (arqueológica) y última (escatológica) plenitud (Dussel, 1989, 2.1.4.3).

4. *Pretensión, alcance y autocomprensión de la ética del discurso y la ética de la liberación*

Si ponemos cada una de las dos teorías morales dentro del contexto original de la otra, de inmediato se tornan obvias su fuerza y su debilidad. La ética de la liberación parece insegura frente al escepticismo teórico. La evidencia de la opción por el pobre —que no necesita argumentos en el

contexto de la miseria real— pierde un poco de su plausibilidad en el ámbito teórico, en donde sólo se prueba si se puede o no dudar de las pretensiones. Por otro lado, las estrictas reflexiones trascendentales de la ética del discurso amenazan con ignorar los apremiantes problemas que surgen en el contexto de la miseria y la opresión, aunque el fundamento parece ser riguroso en el ámbito seguro de las discusiones académicas. Resulta obvio que la ética del discurso y la ética de la liberación están desarrolladas en relación con diferentes estándares de fundamentación mediante los cuales desean ser medidas. Dussel intenta exponer y fundar la práctica ética original frente a las relaciones de dominación en todos los mundos de vida y culturas, la proximidad del cara-a-cara. Apel busca una situación ineludible para el escéptico moral, la bien conocida situación de la argumentación con sus presupuestos morales ineludibles. Sin entrar aquí en la discusión sobre la cuestión de un fundamento último de la ética, podemos relacionar estos dos tipos de fundamentación de la moralidad. En la medida en que la ética de la liberación compite con otras teorías morales, trabaja en una situación argumentativa en donde no puede evitar los presupuestos que la ética del discurso ya ha delineado. Por lo tanto, respecto del fundamento de la teoría filosófica, me parece que la reflexión trascendental de Apel llega más a fondo que la ética de la liberación. Pero la ética de la liberación no está vencida por ello, ya que la teoría moral no puede restringirse al pequeño campo de las proposiciones indubitables. La responsabilidad no es idéntica a estos principios de justicia, como lo ha mostrado W. Kuhlmann (1987, 114). Los límites de la ética del discurso surgen cuando las exigencias no pueden ser cumplidas. Kuhlmann habla de grupos, «cuyo ingreso es negado debido a su incompetencia: personas enfermas, negros, judíos, etc.», habla de los problemas de los embriones, de la cuestión del aborto y de nuestra relación con la naturaleza (*ibid.*, 115). Estas dimensiones de la responsabilidad no significan la práctica supererogatoria del amor; pertenecen a las instituciones morales fundamentales que toda sociedad necesita para conservar la humanidad. Ciertamente es posible construir puentes entre estos problemas también mediante la ética del discurso, pero incluso W. Kuhlmann reconoce que son más o menos inestables (*ibid.*). La ética de la liberación intenta reconstruir precisamente esta responsabilidad a partir de la experiencia de la exterioridad del otro que sufre silenciosamente la opresión, la exterioridad del nonato, que no tiene voz, o incluso la exterioridad de la naturaleza muda (Habermas, 1984b, 32).

Llegamos así a la cuestión de la extensión teórica de la ética del discurso y la ética de la liberación. Lo que intenté explicar fue que la ética de la liberación reconstruye un cierto aspecto de la ética de responsabilidad y solidaridad integrando desde esre punto la intuición de justicia. Por otro lado, la ética del discurso establece la responsabilidad y la solidaridad como el otro lado de la justicia.

Ninguna de ellas puede reducirse a la otra, como hemos tratado de mostrar con algunos ejemplos.

Una última palabra sobre la autocomprensión de estas teorías morales. De acuerdo con su posición teórica, la ética del discurso delega todas las cuestiones de contenido. Se limita a formular y recordar el «punto de vista» moral. Las posiciones materiales deben ser contempladas únicamente como contribuciones a un discurso abierto. Esta modestia de la teoría filosófica es correcta frente al hecho de que los juicios morales dependen cada vez más de los datos de la ciencia. Pero esta modestia sólo puede ser una virtud en la situación en donde las instituciones de los discursos prácticos ya están establecidas; las implicaciones materiales de la ética del discurso resultan inmediatamente obvias bajo condiciones totalitarias (Honneth, en Kuhlmann, 1986, 183-194). En tal situación, las deducciones del principio de procedimiento pierden su función de meras contribuciones y reciben inevitablemente un carácter profético; por ejemplo, declaraciones contra la censura, contra los juicios sin una demanda legal justa, etcétera.

He aquí un puente para comprender un poco mejor la a menudo sorprendente determinación categórica de la ética de la liberación. Presionada por la muerte diaria de los pobres en el Tercer Mundo, la modestia académica se torna cuestionable para la ética de la liberación. La forma adecuada de hacer filosofía es una filosofía profética, como el «grito» repetido del pobre. La «filosofía de liberación» de Dussel (1974b, 195) intenta, como Apel, «inspirar la práctica de los hombres mediante la construcción dialógica del sentido» (Apel, 1972-1973, I, 217 ss.), pero con la diferencia de que es la acción liberadora del oprimido.

La filosofía de la liberación se comprende a sí misma como una «pedagogía analéctica de liberación» (Dussel, 1974b, 194), no como una vanguardia paternalista, no como una idea revolucionaria que debe llegar a las masas, sino como una solidaridad crítica con los pobres en su camino hacia la liberación:

> Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer oprimida, del niño y de la juventud culturalmente dominada, del viejo descartado por la sociedad de consumo, con responsabilidad infinita y ante el infinito, eso es la filosofía de liberación (Dussel, 1987, 5.9.5.1).

[Traducción del inglés de Yolanda Angulo Parra]

Introducción

EL DEBATE ENTRE ÉTICA DEL DISCURSO Y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

María Aránzazu Hernández Piñero

1. *Textos y contextos: situar la discusión*

El diálogo entre la ética discursiva apeliana y la filosofía dusseliana de la liberación (en cuanto ética de la liberación) se inicia en el año 1989 en Friburgo (Alemania) con motivo de un encuentro hispano-germano organizado por Raúl Fornet-Betancourt bajo el título «Fundamentación de la ética en Alemania y América Latina», al que asistieron tanto K.-O. Apel como E. Dussel y cincuenta académicos que participaron activamente. La discusión tuvo continuación en varios momentos: en 1991 en Ciudad de México, en 1992 en Maguncia (Alemania), en 1993 en Moscú, en el marco del XIX Congreso Mundial de Filosofía, y en São Leopoldo (Brasil), en 1995 en Eichstätt (Alemania). Si bien éstos son los Encuentros que se recogen en la presente compilación, lo cierto es que pueden contarse, al menos, cuatro más: en 1996 en Aachen (Alemania), en 1997 en Ciudad de México, en 1998 en El Salvador y en 2002 nuevamente en Ciudad de México.

Desde el inicio se hacen presentes los ejes temáticos en torno a los que girará la discusión. Tocaré a modo de introducción alguno de ellos, entre los que elijo: *a*) la pertinencia o no del recurso al pensamiento de Marx, y *b*) la significación del problema de la interpelación del Otro, que abre los horizontes de los aspectos material y crítico de la ética ante el enfoque formal de la pragmática trascendental, dentro de la discusión previa y metodológica de ésta acerca de la posibilidad de una fundamentación del (o de los) principio(s) de la ética. Bajo estos ejes se irán desarrollando nuevos aspectos del debate. Antes, no obstante, daré cuenta de las posiciones iniciales de ambos autores antes de entrar en diálogo y después, sucintamente, del contenido de cada Encuentro.

1.1. *Posiciones iniciales*

La ética del discurso apeliana, surgida en los años setenta del pasado siglo, toma inicialmente como tarea responder al interrogante acerca de la posibilidad de la ética en la era de la ciencia y la técnica; interrogante que lleva a la problemática en torno a la posibilidad y necesidad de una fundamentación última de la ética, que es finalmente elaborada en términos trascendentales. La discusión abierta, desde hace ya varias décadas, en torno a las dificultades de aplicación de la ética del discurso ha obligado a K.-O. Apel a centrar sus esfuerzos teóricos en desarrollarla como «ética de la responsabilidad», y, más recientemente, como una «ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas» (Apel, 1995c, 9-30).

A finales de la década de los sesenta, Dussel, por su parte, cuenta con obras filosóficamente relevantes[1], aunque el proyecto de la filosofía de la liberación no aparece hasta principios de los años setenta. Durante la década de los sesenta, Dussel se va desplazando progresivamente de la hermenéutica cultural ricoeuriana a la ontología heideggeriana, y siempre desde una visión ética, se propone desarrollar una ética ontológica a partir de la ontología fundamental esbozada en *Ser y tiempo*. En *Para una de-strucción de la ética*[2], escrito en 1969, presenta las bases de tal ética ontológica. Entre 1969 y 1975, fecha en que se elaboran los cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973), que se publican desde 1973 a 1980, es cuando se desarrolla el comienzo del proyecto. En 1989, el marco categorial de la filosofía de la liberación de Dussel estaba constituido por una amplia reinterpretación de la historia mundial desde la periferia (con numerosas obras histórico-filosóficas[3]), por la temprana recepción crítica del pensamiento levinasiano[4], así como por la reinterpretación de la obra de Marx (desde Schelling y el propio Lévinas)[5], lo que significa que la construcción teórica dusseliana pivota en torno a las categorías críticas de

1. Véanse E. Dussel, 1969; 1974 y 1975c. Sobre E. Dussel (ya que el pensamiento de Apel es ampliamente conocido) véanse algunas obras publicadas sobre su pensamiento: Zimmermann, 1987; Peter, 1987; Goizueta, 1988; Fornet-Betancourt (ed.), 1995; Lampe (ed.), 1995; Moros Ruano, 1995; Penner, 1996; Peter, 1997; íd., en Dussel, 1998c; Barber, 1998; Alcoff y Mendieta, 2000.

2. Publicado primero en *Universidad* 80 (1970) y posteriormente, como libro, en Dussel, 1973b.

3. Desde su artículo «Iberoamérica en la historia universal», 1965, 85-95, incluyendo *Latinoamérica en la historia universal*, 1966, hasta *1492: El encubrimiento del Otro*, 1992 (con traducciones en ocho idiomas); *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, 1993b; o la segunda parte sobre interpretaciones históricas en *Hacia una filosofía política crítica*, 2001, 345 ss.

4. Para la recepción crítica de Lévinas, véanse Dussel, 1973 y 1974b; Dussel y Guillot, 1975d; Dussel, 1977.

5. Para la reinterpretación del pensamiento de Marx, véanse Dussel, 1985; 1988; 1990.

la fenomenológica-ontológica de alteridad y exterioridad, geopolíticamente situadas.

1.2. *Los Encuentros*

Primer Encuentro: Friburgo (Alemania), 25 de noviembre de 1989: definición de las posiciones

Apel participa con «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant»[6], y Dussel con «La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación»[7]. En ambos casos, los autores definen sus posiciones éticas. Apel centra sus esfuerzos en mostrar cómo la ética del discurso, aunque neokantiana, puede responder a los retos históricos desarrollándose como ética de la responsabilidad. A diferencia de Apel, Dussel prepara un texto para la ocasión, de manera que en él desarrolla sus propuestas éticas en permanente polémica con las apelianas. La crítica de la Modernidad, por eurocéntrica y desarrollista, el cuestionamiento de la dialéctica apeliana entre comunidad ideal y real de comunicación a favor de la elaboración de una comunidad de la reproducción de la vida, es decir, la idea de subsumir el paradigma de la pragmática trascendental bajo el de la económica, constituyen las cuestiones que vertebran la intervención dusseliana. Aún más: cabe afirmar que, *grosso modo*, constituyen las cuestiones que vertebran el debate, que marcan su carácter y ritmo, pues, a partir de este momento, Apel se da a la tarea de tratar de responder a las críticas del filósofo del mundo postcolonial, lo que significa una tarea sin equivalente en la historia del pensamiento moderno.

Segundo Encuentro: Ciudad de México, 27 de febrero al 1 de marzo de 1991: críticas y propuestas (I)

Apel participa con «La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur»[8], y Dussel con «La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla»[9]. Apel señala el cambio político en Europa del Este (Dussel [ed.], 1994, 38), esto es, la caída del llamado «socialismo real», y la discusión en torno a la crisis ecológica desde el punto de vista de Europa central (*ibid.*, 42) como los sucesos más significativos de su contexto socio-histórico y económico-político que motivaron su reflexión filosófica en los últimos años y que lo condujeron a criticar duramente al marxismo, al que respon-

6. Capítulo 1 de la presente compilación.
7. Capítulo 2 del presente volumen.
8. Capítulo 3 del presente volumen.
9. Capítulo 4 del presente volumen.

sabilizó de las prácticas políticas de los regímenes de Europa del Este, así como a postular el sistema capitalista de mercado como un logro evolutivo y desarrollar la ética del discurso como una ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas, formulando un principio complementario al del discurso que denomina «principio de responsabilidad».

Dussel trata de analizar la «interpelación» proferida por el sujeto *excluido* de la comunicación bajo el enfoque de la pragmática del lenguaje, especialmente en su versión apeliano-habermasiana. Es en el momento en que se procede a la aplicación cuando tales teorías pragmáticas de la validez comienzan a presentar dificultades. Uno de los mayores problemas con el que ha de enfrentarse el autor a la hora de aplicar las pretensiones de validez a la «interpelación» radica en la exterioridad de la que proviene la/el «interpelante», es decir, su pertenencia a un «mundo de la vida» distinto al de la comunidad hegemónica de comunicación. Con el objeto de solventar estas dificultades, Dussel propone redefinir la «comunidad ideal de comunicación» apeliana y la «situación ideal de habla» habermasiana; el autor parece aceptar hasta este momenro la teoría consensualista de la validez. Considerándola insuficiente, propone distinguir ante la comunidad de comunicación de la pragmática trascendental una comunidad de vida (que sería eventualmente tema de una «económica trascendental»), que supone tomar la «corporalidad sufrieute» como criterio de significación moral.

Tercer Encuentro: Maguncia (Alemania), 11 de abril de 1992: críticas y propuestas (II)

Apel participa con «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel»[10], y Dussel con «Del escéptico al cínico (Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación)»[11]. En su texto, Apel reconoce que la posición de Dussel constituye un desafío a la ética del discurso al menos en dos aspectos: la interpelación de los/as excluidos/as de la comunidad real de comunicación y el recurso a Marx para dar cuenta de una teoría y práctica de la liberación del Tercer Mundo. No obstante, con respecto al primero considera que la interpelación de los/as excluidos/as es un problema soluble mediante los mecanismos propuestos en la *parte B* de la ética discursiva, por lo que no cuestiona el enfoque trascendental. Con respecto al segundo, aunque empieza reconociendo que la recuperación dusseliana del pensamiento de Marx presenta la virtud de «poner en tela de juicio la perspectiva eurocén-

10. Capítulo 6 del presente volumen.

11. Capítulo 5 del presente volumen. Véase un texto anterior de Dussel leído en Fráncfort con motivo del 70 aniversario de K.-O. Apel: «Toward a North South Dialogue» (Dussel, 1993e [1996, 49-63]; en alemán, en Dorschel, Kettner y Dussel, 1994, 378-396).

trica de la discusión actual» (Dussel, 1993b, 105), se da a la tarea de refutar o, más bien, mostrar, recurriendo a otros científicos sociales, que las teorías marxistas han sido ya refutadas tanto por otras teorías (teoría neoclásica de la utilidad marginal, p.e.) como por lo que el autor considera el peso de la evidencia histórica, en la medida en que identifica la caída de los regímenes de los países del Este de Europa con el fracaso del marxismo (Dussel [ed.], 1994, 38 ss.; Dussel, 1993b, 102 ss.). Concluyendo que el marxismo ha de ser abandonado.

En «Del escéptico al cínico», la estrategia dusseliana responde, en parte, a la misma lógica que la apeliana: así como Apel argumenta que la ética de la liberación constituye un momento de la ética discursiva, Dussel baraja la hipótesis inversa, esto es, la de que la ética del discurso podría representar un momento de la filosofía de la liberación. En la imposibilidad apeliana para refutar al cínico (que obedece a la razón estratégica fundada en el poder) en su fundamentación de la ética, y de la praxis de liberación en concreto, cifra Dussel la superioridad de su propuesta.

Cuarto y quinto Encuentros: Moscú (Rusia) y San Leopoldo (Brasil), agosto, y del 27 de septiembre al 1 de octubre 1993: el punto de inflexión

Apel y Dussel tienen ocasión de continuar su debate en el marco del XIX Congreso Mundial de Filosofía en Moscú, donde coinciden en una mesa redonda sobre «Problemas éticos Norte-Sur». El quinto encuentro se lleva a cabo en São Leopoldo (Brasil) con motivo del IV Seminario Internacional sobre el Diálogo entre la Ética del Discurso y la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Dussel presenta «Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur (Sobre el sistema-mundo y la *económica*)»[12] y «Ética de la liberación (Hacia el punto de partida como ejercicio de la razón ética originaria)»[13]. La participación de Apel en ambos encuentros cristaliza en su texto «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación»[14]. En respuesta a Apel, Dussel escribe posteriormente «La ética de la liberación ante la ética del discurso»[15], que supone un punto de inflexión en la discusión: Dussel clarifica su postura ante el problema de la fundamentación de la ética y el de la mediación científica para la determinación de la validez.

En «Respuesta inicial a Karl-Otto Apel...», el autor responde a las críticas formuladas por Apel en Maguncia. Dussel pone especial cuidado en mostrar hasta qué punto la postura apeliana ante la obra de Marx es producto de una defectuosa interpretación. Con tal propósito, su argu-

12. Capítulo 7 del presente volumen.
13. Capítulo 9 del presente volumen.
14. Capítulo 8 del presente volumen.
15. Capítulo 10 del presente volumen.

mentación pasa por dos momentos: en el primero, diferencia el marxismo estándar de su propia interpretación de Marx; y en el segundo, cuestiona la crítica de Apel a la teoría del valor a partir de las razones expuestas en su obras ya nombradas, que es ampliamente corroborado por el ensayo de Franz Hinkelammert «La teoría del valor de Marx y la filosofía de la liberación: algunos problemas de la ética del discurso y la crítica de Apel al marxismo» (1996, 189-233[16]). Concluyendo con la necesidad de elaborar una «económica» entendida como filosofía ético-ontológica (considerando la categoría de exterioridad) a partir de las categorías de Marx.

En «Ética de la liberación (Hacia el punto de partida...)», Dussel defiende la tesis de que existe un tipo de racionalidad anterior a la discursiva y que ésta necesariamente presupone, la racionalidad «ética originaria» (inspirada en lo que Lévinas denomina «razón pre-originaria» o «razón anárquica), cuyo ejercicio permite re-conocer al Otro como otro (no meramente como igual).

Por su parte, con «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación», Apel matiza su posición al aceptar la tesis de la complementariedad defendida por Hans Schelkshorn[17], según la cual las diferencias metodológicas que separan a ambas corrientes podrían corregir mutuamente las desventajas de cada una. No obstante, el autor sigue contraargumentando en la línea del déficit de fundamentación: Apel sostiene que la ética de la liberación adolece de un déficit de fundamentación resultado de la dificultad de fundamentar la validez intersubjetiva desde la evidencia empírica de su punto de partida, la interpelación del/la excluido/a; dificultad que Apel cifra en lo que considera la contradictoria combinación dusseliana del historicismo de Hegel-Marx-Heidegger con la exigencia ética incondicional levinasiana. Tal déficit de fundamentación sería sólo remediable mediante la asunción del enfoque de la pragmática trascendental. De manera que la problemática central es ya la problemática sobre la fundamentación de la ética. Ésta es la razón por la que cabe interpretar 1993 como un punto de inflexión en el proceso de discusión abierto entre la ética del discurso y la ética de la liberación. Pero no sólo por esto, sino también, especialmente, porque es el momento en el que Dussel comienza a perfilar una propuesta propia para la fundamentación de la ética.

16. Trad. al. en Fornet-Betancourt (ed.), 1994, 111-149; véase asimismo «Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung», en Fornet-Betancourt (ed.), 1995, 35-73. El principio material de la ética es claramente sugerido. El argumento se formula así: «Si cumpliendo todos los requerimientos de un discurso moralmente válido (formalmente) los argumentantes decidieran suicidarse (contenido material), el consenso sería sin embargo inválido éticamente».

17. H. Schelkshorn, «Discurso y liberación. Un acercamiento crítico a la ética del discurso y a la ética de la liberación», en Dussel (ed.), 1994, 11-34; también en el comienzo de este volumen.

Es en «La ética de la liberación ante la ética del discurso» (respuesta al texto apeliano «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación») donde el autor sostiene que es posible distinguir diversos niveles de fundamentación: la autofundamentación última de la ética y la fundamentación de la validez ética de la praxis de liberación, siendo esta última la decisivamente relevante para la ética como normativa. Además, en ese momento se comienza a bosquejar la posibilidad de un principio material de la ética (que reemplaza la hipótesis de una «económica trascendental», dejada definitivamente de lado) y que deberá articularse al principio formal del discurso y fundamentarse, en última instancia, igual e independientemente.

Sexto Encuentro: Eichstätt (Alemania), abril de 1995:
hacia las posiciones «definitivas»

Apel participa con «¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la *parte B* de la ética del discurso?»[18], y Dussel con «Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación»[19]. Apel adopta una posición definitiva: aunque considera que los argumentos dusselianos acerca de la necesidad de subsumir la pragmática trascendental bajo la económica y la refutación del cinismo suponen un desafío para la ética del discurso, no consiguen desbordar el marco de la *parte B* de la misma. No obstante, el problema metodológico entre la ética discursiva y la de la liberación es de tal calibre que conduce a Apel a considerar inoperante la tesis de la complementariedad en la medida en que Dussel pretende una fundamentación en sentido estricto a partir del encuentro con el Otro/la Otra. Apel atribuye tal planteamiento a una herencia heideggeriana, que toma como punto de partida la comprensión del ser de una manera históricamente condicionada. El autor estima que este punto de partida ha sido superado por su hermenéutica y pragmática trascendental, reafirmando su tesis de que la pregunta por la fundamentación racional de la ética sólo puede ser satisfactoriamente resuelta recurriendo a la conformidad de la razón consigo misma demostrable en el discurso autorreflexivo.

Dussel, por su parte, en «Arquitectónica de la ética de la liberación» da pasos decisivos hacia lo que, de momento, puede considerarse su posición definitiva o más acabada: la fundamentación de la ética a partir de seis principios diferenciables: el material universal, el formal universal y el de factibilidad, y sus contraparres críticas (a partir de los efectos negativos): el crítico-material, el crítico-formal y el principio-liberación. El autor inicia su argumentación mostrando la *inaplicabilidad* de la norma fundamental en virtud de su carácter puramente formal, que determina la imposibilidad

18. Capítulo 11 del presente volumen.
19. Capítulo 12 del presente volumen.

de superar la asimetría de los participantes y de la correspondiente imposibilidad de dar *orientaciones* en los temas a decidir, para pasar a dar razones acerca de la posibilidad de elaborar una ética universal partiendo de la materialidad de la vida del sujeto humano, como un momento que se articula al momento formal (apeliano, redefinido), al de factibilidad, etc. Es así necesario saber determinar el criterio y principio material universal (del deber reproducir la vida humana) y articularlo con los criterios y principios formal (de validez ética) y de factibilidad (de posibilidad de realización empírica): el principio material determina el contenido, el procedimental determina la forma, el tercero orienta la razón estratégico-ética. El momento crítico se inicia con la consideración de los efectos negativos de una acción efectuada con pretensión de bondad (integrando los aspectos materiales, de validez formal y de mediación factible), con la presencia de las víctimas, lo que implica redescubrir la diacronía de los principios mencionados.

Para finalizar la descripción de los Encuentros deseamos indicar que si bien, como se señaló en el parágrafo 1, los textos aquí compilados son los pertenecientes a los primeros seis Encuentros, se debe igualmente anotar que se han realizado posteriormente otros, que continúan con las temáticas ya tratadas. Éstos, no obstante, no han sido recopilados en la presente publicación. Por ello haré mención al séptimo Encuentro que tuvo lugar en Aquisgrán (Alemania) del 3 al 6 de noviembre de 1996 cou las participaciones tituladas «El problema de la justicia en una sociedad multicultural»[20], de Apel, y «Ética material, formal y crítica»[21], de Dussel. El octavo Encuentro se celebró en Ciudad de México entre el 29 de septiembre y el 2 de octubre de 1997, del que resultó el texto dusseliano «Principios, mediaciones y el bien como síntesis (de la ética del discurso a la ética de la liberación)»[22]. El noveno Encuentro previsto, al que finalmente Apel no pudo acudir, fue en El Salvador en julio de 1998 en el marco del VII Seminario del Programa de Diálogo Norte-Sur, y en el que Dussel presentó «Derechos humanos y ética de la liberación (Pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos)» (Dussel, 2001, 145-157), respuesta, en parte, a la participación de Apel en el encuentro de Aachen de 1996. El último Encuentro se realizó, nuevamente en Ciudad de México, en septiembre de 2001, con el texto de Dussel «Estado de guerra permanente y razón cínica» (Dussel, 2002, 23-40).

20. Inédita en español. En alemán, Fornet-Betancourt (ed.), 1998, 106-130.

21. En alemán en *ibid.*, pp. 106-130; y también «Materiale, formale und kritische Ethik», en *Zeitschrift für kritische Theorie* (Lüneburg) 6 (1998), 39-67. En español, «Ética material, formal y crítica», en Dussel, 1996, 39-69. Como complementario de este trabajo puede consultarse «¿Es posible un principio ético material universal y crítico?», en Dussel, 2001, 111-126.

22. En Dussel, 2001, 65-87; en inglés, Dussel, 1998d, 55-66.

2. *Los ejes temáticos de la discusión*

Como se adelantó, cabe sostener que son dos los ejes temáticos en torno a los que girará la discusión: la pertinencia del recurso al pensamiento de Marx, y la significación del problema de la interpelación del Otro, que abre todo el problema del aspecto material y crítico de la ética ante el enfoque de la pragmática trascendental, lo que conduce a una discusión metodológica acerca de la posibilidad de una fundamentación última del (o de los) principio(s) de la ética (y en torno a qué fundamentación).

2.1. *La pertinencia del recurso al pensamiento de Marx*

La discusión acerca de la pertinencia del recurso al pensamiento de Marx se plantea en los siguientes términos: mientras Dussel defiende la necesidad de recurrir al pensamiento de Marx en la medida en que ofrece categorías insustituibles que permiten dar cuenta del aspecto material y negativo, o crítico, de la ética (lo que ensaya, primero, como económica trascendental, y desarrolla, actualmente, como principio material universal), Apel mantiene que tal recurso no solamente resulta anacrónico, sino éticamente indeseable en cuanto que conduce al determinismo.

No es posible aquí entrar en detalles. Baste decir que Apel lanza una enmienda a la totalidad al pensamiento de Marx porque considera que son los presupuestos que se hallan en su base los que «deben ser abandonados o completamente transformados» (Dussel, 1993b, 117); especialmente en lo que refiere a la teoría de la alienación, a la del valor-trabajo y la plusvalía, y a la teoría determinista de la historia (*ibid.*, 117-130). Pese a las objeciones formuladas por Dussel contra la interpretación simplista y reduccionista que Apel hace de Marx (Apel, 1992b), a las aclaraciones acerca del carácter de su lectura de éste desde un marco levinasiano reformulado (Dussel, 1993e; 1998b) y, sobre todo, al desmontaje de las críticas apelianas a la teoría marxista (especialmente, a la teoría del valor-trabajo) llevado a cabo por Hinkelammert (1996, 189-233), Apel no ha modificado los términos de su crítica al marxismo. Por el contrario, para tratar de dar cuenta de la problemática de lo económico planteada por Dussel, Apel introduce, en 1995, el segundo principio de justicia de Rawls acerca de la utilidad distributiva para todos/as los/as afectados/as.

En el transcurso del diálogo, a medida que Dussel va gestando la posibilidad de otra fundamentación también material de la ética para la justificación de la pretensión de verdad práctica de la acción, el recurso al pensamiento de Marx va apareciendo como un elemento clave, junto a otros (como el de Schopenhauer, Nietzsche, Freud, la primera Escuela de Fráncfort, y el mismo Lévinas), de la necesidad de contar con un principio orientador del *contenido* mismo de la discusión-mediación científica en la determinación de la validez ética (Dussel, 1993b), también en respuesta a

las críticas que le son formuladas por Ch. Türcke en el encuentro de São Leopoldo de Brasil.

2.2. *La interpelación del Otro y el enfoque de la pragmática trascendental*

Si bien Apel concede que el problema de la interpelación de los/as excluidos/as del discurso presentado por Dussel constituye un desafío para la ética discursiva, su postura ha sido, desde el primer momento, considerarlo un asunto característico de la *parte B* de aquélla, que en modo alguno «pone en tela de juicio el enfoque pragmático-trascendental de la ética del discurso» (en Dussel, 1993b, 99). Dussel, sin embargo, pese a comenzar articulando su propuesta a partir de los conceptos de la ética comunicativa[23], no acepta que la ética de la liberación constituya un momento de ésta, dándose a la tarea de mostrar hasta qué punto sus argumentos cuestionan el paradigma de la pragmática trascendental para finalmente concluir elaborando otro modelo de desarrollo[24] y de fundamentación de la ética (1993e y 1995). De manera que el debate generado en torno a la significación del problema de la interpelación del/la Otro/a y de la existencia de una comunidad de vida en la que el/la Otro/a es excluido/a, conduce a una discusión metodológica que culmina en una discusión en torno a la fundamentación diferenciada de la ética.

Lo cierto es que desde el inicio del diálogo hasta los textos correspondientes al año 1992 la postura dusseliana se caracteriza por su ambigüedad, en cierta medida resultado de la estrategia argumentativa adoptada para entrar al diálogo, a saber, tratar, «desde el mismo discurso de Apel y Habermas, el tema tal como lo hace una filosofía de la liberación» (Dussel, 1993e, 68; Apel y Dussel, 1992b, 45). Es el propio Dussel quien, en ocasiones, (*a*) induce a pensar que el problema de la interpelación de los/as excluidos/as pertenece a la *parte B* de la ética, siguiendo el esquema apeliano; mientras que, en otras, (*b*) se esfuerza por mostrar que afecta a cuestiones de fundamentación, no sólo de aplicación. De hecho, hasta 1993 no se comienza a despejar la ambigüedad, cuando define el tipo de fundamentación relevante para una ética de la liberación.

a) En «La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación», Dussel asume lo que Apel ha definido como distinciones claves de la arquitectónica de la ética del discurso, a saber: la distinción entre una *parte A* y una *parte B* de la ética, y la

23. Véanse Dussel, 1990b, 1991b, 1992c y 1995.

24. Los diversos niveles (*A*, *B* [que no es sólo la *Teil* de la aplicación y la hermenéutica, como para Apel], e igualmente un nivel C [el de la praxis estratégica, inexistente en Apel]), con sus aspectos material, formal, de factibilidad y críticos (véase «Principios, mediaciones y el bien como síntesis», en Dussel, 2001, 65-86), muestran hasta qué punto la «arquitectónica» es mucho más compleja y distinta que la de Apel.

distinción entre la comunidad ideal y la real de comunicación[25]. La demanda dusseliana de elaborar una teoría de la hegemonía que permita «describir *explícitamente* el mecanismo de la *exclusión* fáctica del Otro» (Apel y Dussel, 1992b, 77) de la comunidad real de comunicación, como una forma de cuestionar los acuerdos, no sólo no contradice la ética del discurso, sino que le resulta perfectamente asumible bajo el «principio de responsabilidad», en el que se prescribe el modo de proceder en los casos en los que las condiciones ideales de comunicación no están dadas[26]. Aunque, debe advertirse, la ética del discurso no puede operar en cuanto tal en la situación de asimetría, ni puede por el discurso producir dicha simetría (que es una condición de su ejercicio, no así en la ética de la liberación).

b) Los momentos iniciales de la puesta en duda de la fundamentación pragmático-trascendental derivan de la crítica que Dussel pergeña de la noción de «trascendentalidad», marco en el que es definida la racionalidad discursiva. Enfrentar el problema de la interpelación del Otro exige, siguiendo al autor, «completar la descripción mínima requerida para el ejercicio de la racionalidad» (Dussel, 1993b, 42) mediante la incorporación tanto de la negatividad como de la materialidad, resultantes ambas de la «exterioridad» de la que proviene el Otro. La consideración de la negatividad (ser víctima de un efecto negativo de las decisiones tomadas por una argumentación hegemónica) y la materialidad procede del reconocimiento de la corporalidad del y de la Otro/a, lo que significa tener que atender a sus necesidades vitales: «las exigencias éticas tienen exigencias económico-políticas» (Apel y Dussel, 1992b, 78). Dar cuenta de esto, sin embargo, exige pasar, al menos, por dos momentos: (*i*) uno, de redefinición de la racionalidad comunicativa; y (*ii*) otro, de subsunción de la «pragmática trascendental» en una «económica trascendental» (se opinaba en ese momento).

i) Redefinir la racionalidad discursiva o comunicativa supone reconceptualizar la «comunidad ideal de comunicación» tal y como ha sido pensada por Apel y/o Habermas. Si bien ésta queda definida en lo que denomina «momento *positivo*», nada se dice acerca de sus «momentos posibles *negativos*» (Dussel, 1993b, 42), que Dussel cataloga como puntos

25. Véase, por ejemplo, el texto de Apel, en Dussel, 1994, 43.

26. Que formula así: «[...] para todas las situaciones de la parte *B* de la ética, en donde la formación de consenso mediante el discurso argumentativo no es posible, he postulado dos cosas: primero, he aceptado que en estas situaciones no se puede sostener la separación entre la racionalidad consensual comunicativa de interacción, y, por otro lado, la racionalidad estratégica de interacción que es el principal postulado de la parte *A* de la ética del discurso. [...] Pero después he postulado, en segundo lugar, para la estrategia moral, por decirlo así, de la parte *B* de la ética, el siguiente principio: [...] un principio que contribuya a una política a largo plazo para cambiar la situación global en el mundo de manera tal que se establezcan las precondiciones para resolver todos los conflictos con ayuda de la ética del discurso, es decir, únicamente a través de la argumentación y el discurso» (texto de Apel, en Dussel, 1994, 52).

de partida creadores de toda argumentación *nueva*. Esos momentos negativos de la comunidad ideal de comunicación quedarían cifrados en la consideración de «la «exterioridad» (de diverso *grado*) virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como *un otro* potencial» (*ibid.*, 43); es decir, en la atención a la razón del Otro. Y esto (el reconocimiento de la razón del Otro como «la *otra* razón que *interpela*») es lo que define a la misma racionalidad. La determinación explícita del momento negativo en la descripción de la comunidad ideal de comunicación constituye, para Dussel, la vía a través de la cual es posible transitar a niveles de menor abstracción, garantizando así su aplicación en la comunidad de comunicación real o empírica, sin evitar sus inevitables asimetrías.

ii) No obstante, la redefinición de la racionalidad comunicativa sigue resultando insatisfactoria si no es subsumida bajo el paradigma de la «económica trascendental» (1990b, 1991b) (que posteriormente será reemplazada por el aspecto *material* de la ética), consistente en una suerte de articulación entre el método trascendental apeliano, en un nivel formal, y el de Marx, material, a partir de la reinterpretación de Dussel. La necesidad de elaborar el nuevo paradigma deriva de «la pertinencia de lo económico» (Apel y Dussel, 1992b, 84[27]) en la medida en que la subjetividad racional humana es corporalidad que ha de satisfacer necesidades «materio-culturales» (*ibid.*, 86); la insatisfacción de éstas hace de la corporalidad una «corporalidad sufriente» (Dussel, 1993b, 51). De hecho, la corporalidad sufriente constituye el criterio crítico (como en el caso de Horkheimer) de significación moral de la ética dusseliana. La ética del discurso no puede descubrir este criterio porque, huyendo del «economicismo» que equivocadamente atribuye a Marx, cae en lo que Dussel denomina «politicismo»[28], en el que lo económico queda relegado a ser un sistema yuxtapuesto y secundario.

Si bien la «económica trascendental» surge inicial y provisionalmente de la analogía que Dussel establece con la pragmática trascendental, le permite dar pasos hacia la puesta en cuestión de la arquitectónica apeliana y de algunos presupuestos de esta última. Aunque enormemente problemática[29], la primera propuesta dusseliana de la «económica trascendental»

27. A este respecto, Dussel sostiene que tanto Apel como Habermas «tienen de Marx una visión parcial, tradicional, ya que frecuentemente critican la versión del marxismo dogmático, y no la posición de Marx mismo. No han utilizado la diferencia existente entre Marx y Engels, y mucho menos la que se da con Lenin —y abismalmente con Stalin—» (*ibid.*, 84, nota 96).

28. «Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos», en Dussel, 1993b, 24. Véase también Apel y Dussel, 1992b, 92-94.

29. La ambigüedad en torno al uso de la noción «trascendental», la paradójica pretensión de incorporar la negatividad y la materialidad al concepto de «trascendentalidad», la difícil relación entre lo empírico y lo trascendental, el recurso mismo a un plano trascendental, el desdibujamiento del sujeto empírico de la ética, por ejemplo.

juega un papel decisivo en la búsqueda teórica que conduce a Dussel a definir un programa de fundamentación material y crítica ética distinto del apeliano. Como él mismo reconoce, con la «económica trascendental» trata de hacer referencia a la necesidad de articular lo formal y lo material, idea que cristaliza en «arquitectónica de la ética de la liberación» con la formulación de los principios material universal (en referencia a la vida humana) y formal universal (con respecto a la procedimentalidad moral) distintos y articulables.

El autor aduce que, aunque su propuesta parte efectivamente de una analogía con la pragmática trascendental, apunta a un modo distinto de concebir el lugar de la fundamentación. Ésta constituye un momento segundo de la ética con respecto a la vida, es decir, la fundamentación racional no viene exigida, siguiendo a Dussel, en primer lugar por la razón en tanto que tal, como sostiene Apel; sino que responde a una exigencia de la razón en tanto que mediación para la afirmación crítica de la vida humana. El diferente lugar en que la pragmática trascendental sitúa la fundamentación con respecto a la filosofía de la liberación depende del oponente contra el que argumentan una y otra, lo que provoca, según Dussel, importantes divergencias en la estructura arquitectónica (Dussel, 1993b, 84). La tesis fundamental que sostiene el autor consiste en afirmar, contra Apel, que el escepticismo moral (en el nivel formal de la racionalidad) no es el único que puede oponerse a la aceptación de la fundamentación racional de la ética, ya que el cinismo también está en esta posición (pero ante un principio material); y, además, a la ética del discurso le resulta imposible refutarlo en la medida en que es incapaz de argumentar contra una postura que no conceda entrar en la argumentación. Lo que no sufre variación es el papel asignado a la fundamentación, el estatus sigue siendo el de fundamentación última. Precisamente en esto reside, a mi juicio, el beneficio teórico que a Dussel le reporta la adopción del método trascendental en su versión apeliana: le permite intentar desarrollar una fundamentación última en el nivel de «económica». Y es precisamente en este sentido, en el de elaborar un programa de fundamentación última material de la ética, en el que el autor ha conducido sus esfuerzos. Esfuerzos que ya toman forma en «Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación»[30]: en este artículo, lo tratado hasta el momento como «económica» y «económica trascendental», a saber, el contenido de la ética, es elaborado ahora como un «principio material universal», principio (que no es el único) en torno al que se inicia su programa de fundamentación. Si no es el único es porque resulta insuficiente para determinar la «pretensión

30. Las tesis sostenidas en el mencionado artículo son sistemáticamente desarrolladas en lo que constituye su obra, ya citada, más acabada al respecto, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 1998.

de bondad» del acto, por lo que ha de articularse con otros principios de co-determinación igualmente primeros en su rango.

De manera que la propuesta dusseliana resultante del diálogo se resuelve en la posibilidad de elaborar una ética universal material que permita hablar en términos de «verdad ética», que se articula con una moral formal de «validez práctica», y con otros aspectos y principios de una ética mucho más compleja que la ética del discurso. Dos son las afirmaciones sobre las que construye su argumentación, a saber: 1) toda ética es material porque toda ética tiene *contenido*, siendo la vida humana el contenido último de todo acto ético; y 2) el momento material de la ética posee universalidad, es decir, tiene vigencia en toda cultura, acción humana, instituciones, etc.; cabe entonces construirse una ética universal sobre el momento material de la vida humana. Por lo que el autor sostendrá que esta vida humana, en cuanto contenido último de la ética, constituye su condición de posibilidad así como su fundamento de contenido. La vida humana es una condición «irrebasable» de toda argumentación (se argumenta siempre para producirla o desarrollarla) y de toda ética; y, en consecuencia, es también un criterio último de verdad. He aquí la relación entre principio material universal y criterio de verdad ética. Así, Dussel, partiendo del marco apeliano de la ética discursiva, consigue desbordarlo no sólo al introducir el aspecto material como parte constitutiva de la ética, sino también al tratar de articularlo con el aspecto formal (Dussel, 1998, 10 ss.), aspecto que descubre y cuya potencialidad analiza en el trascurso del debate con Apel. Lo que le permite al autor distinguir entre verdad práctica (material) y validez práctica (formal), distinción que se halla en la base de su arquitectónica categorial (Dussel, 1998, 5-41), en oposición con la apeliana.

3. *Algunas consideraciones a modo de conclusión*

Una vez presentada la discusión, es posible constatar importantes diferencias entre la filosofía de la liberación y la pragmática trascendental al menos en tres puntos relevantes, a saber, en lo referente a la concepción de la filosofía, el interlocutor, el punto de partida y de llegada de una y otra:

a) En cuanto a la *concepción de la filosofía*: mientras que la pragmática universal concibe la filosofía como anticipación contrafáctica del ideal a perseguir mediante la praxis, la filosofía de la liberación la entiende como «acto segundo», esto es, como *«re-flexión (*a posteriori*) sobre la praxis (el* a priori*)»* (Dussel, 1993b, 10).

b) En cuanto al *oponente*: mientras que el interlocutor de la ética del discurso es el escéptico, el de la filosofía de la liberación, en su primer momento, es el cínico (aunque deberá igualmente oponerse ante el escéptico, ante el anarquista, el conservador, el dogmático, etc., tantos como principios o momentos diacrónicos de la «compleja» ética de la liberación).

c) En cuanto al *punto de partida y llegada*: mientras que la filosofía de la liberación (suponiendo la totalidad del sistema construido desde una «pretensión de bondad») parte en el momento crítico de la situación de exclusión, explotación y opresión que constituye la realidad histórica latinoamericana desde finales del siglo XV y tiene por objetivo la transformación (radical si fuera factible) del orden global vigente mediante la praxis de liberación, desde la esperanza de una futura comunidad histórico-posible, la ética del discurso parte de la «sociedad abierta» del capitalismo tardío, central, y pretende su reforma.

Pese a estas diferencias, Hans Schelkshorn detecta una serie de convergencias temáticas entre Apel y Dussel, si bien atravesadas por importantes divergencias metodológicas, lo que le conduce a sostener que entre la ética del discurso y la de la liberación se puede establecer una relación de complementariedad, en la medida en que «describen lo mismo desde diferentes perspectivas; por lo tanto acentúan diferentes aspectos» (en Dussel, 1994, 22). En el interés compartido por fundamentar el carácter absoluto de la ética frente a la pluralidad de mundos de la vida así como por pensar nuevas formas de universalidad más allá del imperativo categórico kantiano que hagan posible tal cosa cifra el autor la convergencia temática. Aunque las divergencias metodológicas, que, en buena medida, proceden de la diferencia en los puntos de partida[31], dan lugar a «diferentes estándares de fundamentación» (*ibid.*, 32), ambos pueden ser relacionados. Sin embargo, Schelkshorn acaba sosteniendo que «respecto del fundamento de la teoría filosófica», «la reflexión trascendental de Apel llega más a fondo que la ética de la liberación» (*ibid.*). Lo que finalmente parece avalar, en cierto modo, la tesis apeliana según la cual el desafío planteado por la ética de la liberación se resuelve dentro de la *parte B*, por lo que no constituye, siguiendo a Apel, un cuestionamiento de la fundamentación trascendental, aun cuando lo pretende, habida cuenta de su déficit de fundamentación (ya que ésta no puede ser derivada de la evidencia empírica de la exclusión del y de la Otro/a). Esto explica por qué Apel no tiene demasiado reparo en aceptar la relación de complementariedad defendida por Schelkshorn, pese a que sus intervenciones en el diálogo evidencian la creencia en la superioridad de su teoría ética. De hecho, Apel acepta la tesis de la complementariedad bajo la presuposición de que ésta se da en el plano de la aplicación (*parte B* de la ética del discurso), mas no en el de la fundamentación (*parte A* de la ética del discurso). No en vano, cuando Dussel aclara que la irrupción del y de la Otro/a excluido/a en la totalidad vigente implica un modelo de fundamentación que no se atiene al de la pragmática

31. Mientras que la ética del discurso es una ética en el contexto de la ciencia y la técnica, la ética de la liberación lo es en el contexto de la dependencia y el subdesarrollo. Véase Schelkshorn, en Dussel, 1994, 12-13.

trascendental (Dussel 1993b y 1995), Apel desestima la tesis de la complementariedad (Apel 1995c y 1996).

En cambio, la hipótesis manejada por Dussel es la de la subsunción, lo que permite elaborar lo que el autor considera un paradigma complejo, y a ese interés de incorporación del principio formal se debe la propuesta de articularlo con el principio material (formulación definitiva de la inicial propuesta de una «económica trascendental»). De forma que Dussel entiende su proyecto de la ética de la liberación como un proyecto más complejo que el de la ética del discurso, no meramente complementario, y que puede dar una justificación normativa a las luchas históricas en el nivel del género, la política global y nacional, la explotación económica de «los pobres» (en el sentido de Marx), etcétera.

De manera que los diferentes estándares de fundamentación resultan difícilmente conciliables, puesto que, por ejemplo, el programa de fundamentación dusseliano, tan sólo apuntado aquí, supone la subversión del programa de fundamentación apeliano, siquiera sea porque Dussel hace del aspecto material un horizonte desde el que se descubre un criterio y un principio ético (1995). Aún más, la distinción dusseliana entre verdad y validez, posible en virtud de la introducción del aspecto material de la ética como criterio y como principio, le permite abordar otro modo de relación entre fundamentación y aplicación de normas éticas. El autor sostiene, y constituye una de sus tesis fuertes, que la ética discursiva presenta dificultades para su aplicación porque tiene una visión reductiva de la acción humana, de las instituciones, y, por ello, los problemas de aplicación remiten a cuestiones de fundamentación. Cuestiones que el autor cifra en que la ética del discurso sitúa desde su origen incorrectamente el problema de la ética material, a la que le asigna sólo el nivel de los valores, y no capta su fundamento último. La concepción reductivista del contenido material de la ética, producto del formalismo, supone la premisa mayor de la crítica dusseliana a la ética discursiva.

En suma, mientras que a Apel el diálogo con Dussel no lo lleva a ninguna modificación sustancial de su planteamiento, a Dussel el debate sostenido con Apel le resulta fructífero y le conduce a plantearse tanto nuevos problemas (como el de la distinción entre verdad y validez prácticas) como «una nueva vía para la ética»[32], con mayor exactitud, una nueva vía más compleja para su ética. La vía es ahora, también, formal; metodológicamente asume (aunque redefiniéndolos) los logros neokantianos apelianos, por lo que intenta una argumentación en dos pasos, por la formulación de criterios y por la formulación de principios que exigen una fundamentación última en sus respectivos niveles. Al tiempo que el modelo de fundamentación dusseliano constituye igualmente una novedad ya no reductible al modelo de fundamentación discursiva.

32. García Ruiz, 1999, 250-255.

1

LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD: UNA TRANSFORMACIÓN POSTMETAFÍSICA DE LA ÉTICA DE KANT*

Karl-Otto Apel

1. LA COMPRENSIÓN PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

El término «ética del discurso» ha adquirido en los últimos años carta de naturaleza en el mundo filosófico alemán como designación del intento de fundamentación de la ética sostenido en común, en sus rasgos fundamentales, por Jürgen Habermas y por mí mismo[1]. Yo mismo he hablado con anterioridad de la ética de la comunicación o de «la ética de la comunidad de comunicación ideal»[2], aunque en la actualidad prefiero más bien hablar de «ética del discurso». Hay *dos razones principales* para ello: *por una parte*, 1) esta denominación remite a una forma especial de la comunicación —el *discurso argumentativo*— como *medio* para la fundamentación concreta de normas; *por otra*, 2) remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo —y no, por ejemplo, una forma cualquiera, arbitraria, de comunicación en el mundo de la vida— contiene también *el a priori racional de la fundamentación* del principio de la ética.

Son éstas precisamente las dos dimensiones características de la ética del discurso que deseo introducir en primer término. (Se entiende ya, de acuerdo con lo dicho, que con las expresiones «ética del discurso» o «ética

* Título original: «Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants» (Fornet-Betancourt [ed.], 1990, 10-40).

1. Véase Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» (Apel, 1972-1973, II, 358-436/341-413 [las primeras páginas citadas corresponden a la edición original alemana; a continuación, separadas por /, las correspondientes a su traducción castellana]).

2. Véanse mis colaboraciones en Apel y Böhler-Kadelbach (eds.), 1984b, I, así como Apel y Böhler-Rebel (eds.), 1984c, I, además de K.-O. Apel, 1988.

comunicativa» no estoy aludiendo a una ética especial relativa a discursos o a la comunicación lingüística.)

En relación a 1): El primero de los aspectos mencionados —la designación del discurso argumentativo como *medio* imprescindible para la fundamentación de normas morales y del derecho susceptible de consenso— es justamente lo primero a lo que se alude en la actualidad con la expresión «ética del discurso».

Este punto resulta intuitivamente obvio sobre todo en la medida en que resulta claro que una moral de «lo cotidiano» referida a una relación inmediata interhumana en la que todas las normas fueran casi evidentes para los individuos, ciertamente sería insuficiente en la actualidad. En nuestros días, en efecto, se trata, por primera vez en la historia de la humanidad, de asumir una responsabilidad solidaria en relación a las consecuencias globales primarias y secundarias de la actividad colectiva de la humanidad —por ejemplo, la de los usos industriales de la ciencia y la técnica—, además de la organización de esta responsabilidad como una praxis colectiva[3].

Como destinatario de una moral convencional, el individuo no puede asumir esta tarea, al margen de lo corresponsable que pueda sentirse. La alternativa al burocratismo totalitario y despótico, que excluye al individuo de la corresponsabilidad, no es eficaz ni puede conciliarse con la libertad y la autonomía moral del individuo, como lo muestra fehacientemente la experiencia con el socialismo de Estado.

De esta manera, la ética del discurso parecería constituir hoy por hoy la única vía de solución para el problema de una ética de la responsabilidad postconvencional: es decir, la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de normas morales y del derecho susceptible de consenso, tal y como ésta es, en principio, hecha posible por medio del discurso argumentativo.

En relación a ello, la institucionalización política del *discurso práctico* postulado hasta ese momento sería una tarea que a su vez tendría que sujetarse a la cooperación solidaria de todos los individuos corresponsables —y, en ese sentido, por ejemplo, a la crítica por parte del discurso de la «opinión pública»—. Porque la «descarga» del individuo por parte de las instituciones (algo, por supuesto, imprescindible) no debería conducir nunca a que la comunidad comunicativa de las personas capaces del discurso pierda su distancia de responsabilidad y, en última instancia, su competencia en cuanto a decisiones frente a las instituciones[4].

3. Ésta sería la reserva de la ética discursiva ante una capitulación de la (co)responsabilidad humana frente a la «autopoiesis» de las «instituciones», del «constreñimiento de las cosas» o de los «sistemas» funcionales.

4. Véase Höffe, en Apel *et al.*, 1984c, II. Véase también mi respuesta en ese mismo volumen.

Ésta sería, en cualquier caso, la perspectiva normativa de una *ética de la corresponsabilidad*, tal y como el primer *aspecto de una ética del discurso* aludido anteriormente *sugiere*. Ahora bien, en la actualidad se podría tener ocasionalmente la impresión de que esta perspectiva fundamental normativa de la ética del discurso es reconocida mundialmente en las modernas sociedades industriales, siendo, además —por lo menos es eso lo que se pretende—, puesta en práctica. Pienso aquí en las numerosas (casi innumerables) discusiones y congresos en los que hoy en día se abordan, en todos los niveles de la política comunal, nacional e internacional los problemas de la responsabilidad colectiva (algo que abarca las políticas sociales, económicas, culturales y científicas), y que en la forma de acuerdos, resoluciones y convenios conducen a una regulación normativa más o menos obligatoria.

En relación a las *discusiones*, es evidente en nuestros días, en primer lugar, que los discursos se encuentran caracterizados por una *macroética contemporánea* como medio para la organización cooperativa de la responsabilidad solidaria —y también, en esa medida, de la fundamentación o, correspondientemente, de la justificación de normas morales y del derecho.

En relación a 2): Con ello, sin embargo, se ha aludido solamente a una parte de la ética del discurso, a lo que podemos llamar su *dimensión exotérica*. Su dimensión verdaderamente filosófica, la *esotérica*, consiste en que la idea del discurso argumentativo, su carácter irrebasable para todo pensamiento con pretensiones de validez, debe también hacer posible una *fundamentación última* del principio ético a partir del cual han de derivarse siempre todos los discursos argumentativos como *discursos prácticos de la fundamentación de normas*. Ahora bien, esta pretensión esotérica de la ética del discurso no puede hacerse comprensible remitiéndose a las ventajas y a la necesidad del discurso como *medio* de fundamentación de normas.

Los representantes de una ética antigua de principios vinculada a Kant han señalado con razón que, por ejemplo, *los discursos prácticos de fundamentación de normas* requeridos por una ética del discurso suponen un *principio ético* que puede servir como criterio formal para los métodos y los resultados que estos discursos se proponen[5].

En realidad, no todas las discusiones y no todos los congresos en los que se pretende alcanzar en el presente acuerdos normativamente obligatorios pueden ser considerados simplemente como *discursos prácticos* en el sentido que he indicado. La mayoría de ellos tienen, en mayor o menor medida, el carácter de *negociaciones*, en los que más que la *susceptibilidad de consenso de las soluciones para todos los afectados* lo que está en

5. Véase Apel y Böhler, 1984c, II, 326 ss.

discusión es la *susceptibilidad de consenso para los participantes en las negociaciones*. Esto no ocurre, además, sobre la base de las *ofertas de beneficio* y las *amenazas de desventaja*, como resultaría característico de un discurso de negociación. Puede ocurrir que se acepte también que la mayoría de las negociaciones —no todas— son mejores que la violencia abierta. Pero es necesario hacer constar que un consenso a costa de terceros o un consenso basado en la extorsión no es un resultado éticamente deseable de un discurso práctico.

En esa medida puede concederse de antemano a los críticos de la ética del discurso que los discursos mismos, postulados como *medium* de procedimiento de la fundamentación de normas, suponen ya un *principio ético*: un principio que permite diferenciar *a priori* sus procedimientos y los resultados que se pretende alcanzar de prácticas discursivas y resultados éticamente cuestionables. Sin embargo, la ética del discurso no puede concederle de ninguna manera a la vieja ética de principios que la cuestión acerca del *principio criterial* de los discursos prácticos deba conducir más allá del principio mismo del discurso: por ejemplo, reducirse a una fundamentación precomunicativa de la ley moral, referida al individuo autárquico, tal y como Kant pretendía.

Precisamente ocurre lo contrario. En cierto sentido, la «ética del discurso» merece llamarse así solamente porque puede pretender, en el discurso mismo, sirviéndose de un «discurso argumentativo-reflexivo» (véase Kuhlmann, 1990), hacer claro un *a priori* ineludible de todo pensamiento filosófico que al mismo tiempo contiene ya el reconocimiento de un principio criterial de la ética.

Esta pretensión de la ética del discurso es, en general, una pretensión estrictamente *filosófico-trascendental* —por supuesto, en el sentido de una transformación y resolución pragmático-lingüísrica de la pretensión formulada pero incumplida de Kant en relación a una *fundamentación trascendental última de la ley moral*.

En cierto sentido, Kant no fue capaz de proporcionar la fundamentación trascendental última de la ley moral exigida en primer término por él y posteriormente abandonada en favor de una pura constatación de un «hecho evidente de la razón (práctica)», al partir de un *principio subjetivo de la razón, en el sentido de un «solipsismo metódico»*.

Se trata aquí, por supuesto, de un problema que —como lo ha demostrado la discusión actual de la ética del discurso— debe todavía ser elucidado. En este lugar podré ocuparme de él, sin embargo, únicamente de manera breve y asertiva.

Por ejemplo, como sigue: El principio del «yo pienso», que, de acuerdo con Kant —como de hecho ya ocurría con Descartes y ocurriría después con Husserl—, marcaría el punto irrevasable (*Nichthintergehbarkeit*) no permite, por sí mismo, ninguna *fundamentación trascendental de la ética*. Más aún: el principio no es capaz ni siquiera de proporcionar el

fundamento de constitución del sentido de la cuestión acerca de la ley moral. Esto ocurre así por la sencilla razón de que, evidentemente, una *ley moral* (a diferencia de una *ley natural* cualquiera) obtiene su sentido en la *regulación* de las relaciones intersubjetivas de una multitud de sujetos (*ibid.*). Pero, precisamente, el principio kantiano trascendental del «yo pienso» no contiene ninguna dimensión trascendental de la *intersubjetividad* —por ejemplo, la de la necesidad de la comunicación como condición de posibilidad de un entendimiento lingüístico con los demás—. Los *otros «yo»*, que deberían presuponerse ya como *co-sujetos* del conocimiento del objeto, obtenido comunicativamente, no tienen en Kant, en forma alguna, una función *trascendental*. Deben, más bien —como ocurre todavía en Husserl (1963)—, «constituirse» como *objetos* del yo-sujeto trascendental en el sentido de objetos del mundo de la experiencia, o —como es el caso de la ética— ser supuestos no como *seres racionales trascendentales*, sino como seres *racionales puros metafísicamente inteligibles* que al lado de Dios conforman el «reino de los fines»[6].

En realidad, Kant tiene que recurrir a este reino *metafísico* de los fines (y de los seres racionales como fines en sí mismos) para poder pensar la *autonomía* de la voluntad moralmente buena como *ratio essendi* de la ley moral. En otras palabras: Kant no puede, por ejemplo, derivar la libertad y la autonomía de los sujetos de la acción moral a partir de la idea *trascendental* de que esa libertad pertenece a las *condiciones de sentido* del *pensamiento* y de la *argumentación*, que no pueden ponerse sin contradicción en tela de juicio. Más bien, lo que Kant debe hacer para poder hacer inteligible la autonomía moral del ser humano es suponer —en el sentido de la «dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*— una *libertad metafísica de los seres racionales inteligibles y puros* (que no son «reconocibles» o «demostrables»).

Pero esto significa, por una parte, que, para él, debe existir una separación radical entre la *autonomía de la voluntad moralmente buena* y la voluntad de los seres humanos, finitos y sujetos a limitaciones. Y todo ello a pesar de que Kant reconoce al mismo tiempo que una ley moral sólo puede tener sentido como *ley del deber* para un ser con intereses e inclinaciones.

Por otra parte, Kant necesita recurrir a una libertad metafísica y a una autonomía de la voluntad como *ratio essendi* para una fundamentación última de la ley moral, algo que, como él mismo reconoce y subraya, no puede ser objeto de conocimiento ni de demostración. Así, la certeza práctica de la *libertad* y la *autonomía* tendría que derivarse, de acuerdo con Kant —en consonancia con el «primado de la razón práctica»—, a partir del *deber* de la ley moral, supuesta ya como válida. Es decir, a partir

6. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1968, V, 433 ss.

del mismo *deber* cuya validez debería establecer en primer término la libertad en el sentido de una razón autónoma y legisladora.

Con ello se cierra el círculo que obliga a Kant, al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, a abandonar una exigencia todavía presente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: la de una fundamentación *trascendental* de la validez de la ley moral. Kant se conformará, en su lugar, con una mera constatación de un «*factum* evidente de la razón»[7].

Con esto, se ponía en evidencia la imposibilidad de una *fundamentación trascendental última* de la ética, en el sentido de las presuposiciones kantianas, quedando por demostrar si es posible —y en qué medida— que una *transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental*, en donde el *a priori* ineludible del «yo pienso» sea reemplazado por el *apriori* del «yo argumento», proporcione la fundamentación última de la ética que Kant no pudo ofrecer.

La *transformación* lingüístico-pragmática de la *filosofía trascendental* puede mostrar en general dos cosas:

1) que en nuestra argumentación pública, lo mismo que en el pensamiento empírico aislado, debemos suponer siempre, como la única condición de resolución de nuestras pretensiones normativas de validez, las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal; y

2) que con ello estamos reconociendo ya, implícitamente y de manera necesaria, el principio de una ética del discurso.

Quisiera aclarar aquí, brevemente, esta tesis fundamental de la ética del discurso, entendida de manera pragmático-trascendental[8]. Para ello voy a suponer desde el principio que la *argumentación* —al igual que el pensamiento con pretensiones de validez allí expresado— es *irrebasable* en la filosofía. Esto significa que el discurso argumentativo no puede ser rehusado, digamos por un escéptico o un relativista, aduciendo que en él podría hallarse un contra-argumento en relación a la posibilidad de una fundamentación filosófica última: no podemos saber absolutamente nada de un escéptico que no argumenta.

Como es evidente, estoy suponiendo que el discurso argumentativo ineludible de la filosofía es *honesto* y *temáticamente ilimitado*. En esa medida, a todo participante en el discurso debe resultarle claro que el discurso tiene como función la elaboración de soluciones obligatorias en relación a todas las cuestiones pensables que puedau presentarse en el mundo vital.

7. Véase I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1968, V, 46 ss.

8. Véase esto con mayor detalle en Kuhlmann, «Ist eine philosophische Letzbegründung moralischer Normen möglich?», en Apel, Böhler y Rebel, 1984c, II. También: Apel, «Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft», en Braun (ed.), 1986b, y, del mismo autor, «Grenzen der Diskursethik?», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 40.

No se trata, en consecuencia, de un juego que encuentra su satisfacción en sí mismo, sino de la única posibilidad existente para nosotros, en tanto seres humanos, de, por ejemplo, resolver de manera no violenta conflictos acerca de las pretensiones de validez[9]. Y se supone también, como será evidente, que todos los participantes del discurso se encuentran, en principio, interesados en una *resolución de todas las cuestiones posibles relativas a la validez*, y no están interesados, por ejemplo, en instrumentalizar el discurso con otros únicamente para la consecución de sus objetivos propios —a la manera en la que, digamos, puede explotarse el saber de los expertos en un discurso *limitado estratégicamente*—. En resumen: debe suponerse que en un discurso filosófico todos los participantes *comparten* siempre, en principio, con todos los demás, todos los problemas pensables —y, en consecuencia, también el de si existe un principio obligatorio de la moral— encontrándose, por lo tanto, interesados, *a priori*, en alcanzar soluciones a todos aquellos problemas que sean susceptibles de consenso en relación a todos los miembros de una comunidad argumentativa ilimitada e ideal[10].

9. Para una discusión detallada de la objeción de que las presuposiciones inevitables e incuestionablemente morales (que en el discurso están «libres de acción») podrían carecer de importancia para la solución (*argumentativa*) de conflictos de intereses fuera del discurso, véanse los siguientes trabajos: Apel, 1979, 1984 y 1990.

10. Los contraejemplos empíricos expuestos por Leist (1989) son característicos en relación al fallo de la intuición básica de los discursos. En ellos no son satisfechas las condiciones normativas de la posibilidad de un discurso de formación de consenso sin reservas e ilimitado: *v.gr.*, el chantaje a un científico por parte de un terrorista o de un político influyente, o el supuesto «discurso» de un racista blanco con un negro, en el que el blanco no está dispuesto a poner en duda, discursivamente, sus prejuicios raciales. Estos ejemplos «discursivos» (que pueden multiplicarse a voluntad) son de importancia fundamental para la problemática de la *aplicación* de la ética del discurso (véase, en relación a este punto, lo que se dice en el presente escrito acerca de la *parte B* de la ética). No obstante, para la situación de fundamentación, entendida de manera pragmático-trascendental de la ética del discurso —la *original situation*, por así decirlo—, estos ejemplos carecen de toda significación (la ética del discurso misma antecede a toda diferenciación del discurso argumentativo en discurso «teórico» y discurso «práctico» que requiera a su vez de una fundamentación discursiva). La respuesta reflexiva de la fundamentación última depende de la snposición dialógica del cuestionamiento honesto, en el sentido de una disposición irrestricta, sin reservas, para el entendimiento en relación a pretensiones de validez. Pero esta respuesta no puede ni necesita darse a un cuestionamiento que signifique otra cosa (pues esto violaría pragmáticamente su sentido). Así, por ejemplo, no puede darse en absoluto frente a alguien que rehúsa el discurso. Es así como interpreto —a diferencia de Leist— la actitud de los atenienses frente a los melios en sus «negociaciones», cuya descripción nos ha legado Tucídides. Sin embargo, alguien que de antemano rehúsa el discurso sobre pretensiones de validez, colocándose en la perspectiva del poder, no puede argumentar —de manera análoga a como ocurre con el escéptico aparentemente presupuesto que, en principio, opta por el silencio—. En todos estos casos, el participante en el discurso, figurado y supuestamente posible (el chantajista, el racista, el participante en las negociaciones que se ubica en la perspectiva del poder), no es un co-participante importante para alguien que se ocupa de la ética del discurso. Quien sí

Son éstas precisamente las suposiciones que han de hacerse cuando se plantea *honestamente* la cuestión de la posibilidad de una fundamentación racional última de la ética. En esa medida, la pregunta misma, honestamente planteada, contiene ya, de manera implícita, las condiciones de posibilidad de su respuesta. Precisamente en ello reside el *quid* de la fundamentación *reflexiva última de la ética* (véase Kuhlmann, 1985). Pero, entonces, ¿cuáles son las presuposiciones éticamente relevantes que hemos aceptado ya, necesariamente, como argumentadores honestos?

En tanto que *argumentadores serios* —en el sentido mencionado— reconocemos siempre, de manera necesaria, nuestra pertenencia a una comunidad argumentativa *real* y a una comunidad argumentativa *ideal*, contrafácticamente anticipada.

En el primer sentido, estamos obligados a suponer todos los resultados que nos proporcionan la hermenéutica filosófica y la pragmática lingüística acerca de la *pre-comprensión del mundo*, así como sobre el *acuerdo* con los otros, ambas cosas condicionadas socio-cultural e históricamente como condiciones iniciales para cualquier discurso concreto. Y entre éstas habrá que contar también las suposiciones relativas a una *eticidad concreta, condicionada socio-cultural e históricamente*. Son éstos precisamente los supuestos aceptados en general, en nuestros días, por los neo-pragmatistas y los neo-aristotélicos hermenéutico-pragmatistas —como Gadamer, MacIntyre, Williams y Rorty—. Por ejemplo, cuando se habla de una «base consensual históricamente contingente»[11].

La situación es completamente distinta en el caso de las suposiciones de la comunidad argumentativa ideal *contrafácticamente anticipada*. En este sentido (pasado por alto las más de las veces por la hermenéutica y la pragmática lingüística que tienen su origen en Heidegger y Wittgenstein), el argumentador honesto necesita, independientemente de que lo admita o no, condiciones y presuposiciones de la comunicación *ideales* y *universalmente válidas* en una comunidad comunicativa ideal. Y entre estas condiciones se encuentran suposiciones de gran importancia moral, a saber: aquellas que constituyen *normas ideales y universalmente válidas*. Pero ¿cuáles son éstas?

Toda *cuestión* honestamente planteada en el plano del discurso filosófico nos obliga ya a suponer la *co-responsabilidad* —la co-responsabilidad

resulta importante es el que introduce como ejemplos, en un discurso argumentativo y supuestamente no restringido, sin reservas, a los co-participantes ficticios; es decir, por ejemplo, Anton Leist mismo. Todo aquí depende de su «reflexión estricta». Pues, como decía Wittgenstein: «Un ángel bueno debe hacer acto de presencia en todo momento» —sobre todo cuando se trata de un discurso filosófico.

11. Véanse Gadamer, 1960 y 1967; Williams, 1985; MacIntyre, 1981 y 1988; Rorty, 1989. Un examen crítico de estos estudios se encontrará en mi obra *Diskurs und Verantwortung* (Apel, 1988).

propia y la de todos los participantes potenciales en el discurso— para la solución de todos los problemas susceptibles de ser resueltos en el discurso. Y esto incluye aquellos problemas (pensados prescindiendo de la forma reflexiva del discurso) que en el *mundo de la vida cotidiana* sólo podrían tener una solución por medio de la lucha o de negociaciones estratégicas.

Por lo demás, con todo argumento honesto que anticipe *nolens volens* relaciones de comunicación ideales, estamos admitiendo *en principio*, aparte de la *co-responsabilidad, la igualdad de derechos* de todos los participantes en la comunicación. Porque, en realidad, suponemos siempre, de manera necesaria, el *objetivo discursivo de la susceptibilidad de consenso* (universal) *de todas las soluciones a los problemas.* Pero de este modo, también, por ejemplo, el de todas las soluciones obligatorias de los problemas de fundamentación de normas.

Ahora bien, un *principio ético-demostrativo* está, en general, implícito en estas inevitables presuposiciones. Son inevitables en el sentido de que no pueden ponerse en tela de juicio sin contradicción performativa. Pero son igualmente normativas de la argumentación y el principio puede entenderse como una transformación postmetafísica del *principio de universalización* de la ética, del *imperativo categórico* formulado por primera vez por Kant.

El punto central de la transformación es el siguiente: el lugar de la *adecuación a la ley* —que, de acuerdo con Kant, ha de ser buscada por el individuo— es tomado por la *idea regulativa de la susceptibilidad de consenso* de todas las *normas válidas para todos los afectados por ella* —que ha de ser aceptada por todos los individuos como obligatoria, aunque en el discurso real haya de realizarse sólo en la medida de lo posible.

De acuerdo con la ética del discurso, es precisamente en esta *susceptibilidad de un consenso* universal donde reside la *implementación del sentido* y la *concreción* de la *determinación kantiana de la adecuación como ley* en el plano de la *intersubjetividad* (en cierto modo, el desciframiento *postmetafísico*, pero *pragmático-trascendentalmente* fundamentable del «reino de los fines», en el sentido de una *idea regulativa de la comunicación humana*).

Es posible que incluso la *fundamentación última pragmático-trascendental del principio de universalización de la ética* que he bosquejado (y que puede obtenerse por reflexión a partir de las suposiciones no cuestionables —sin contradicción performativa— de la argumentación) pueda entenderse como un *desciframiento* del sentido de la fundamentación última que Kant sólo habría sugerido.

Es decir, si se lee la fórmula kantiana acerca del evidente «*factum* de la razón» como una expresión en el sentido de un *perfecto apriorístico*, puede afirmarse lo siguiente:

El evidente *factum* de la razón reside justamente en que al aceptar o reconocer a los otros como argumentadores, a *la razón comunicativa* en

tanto que racionalidad discursiva, ya hemos *reconocido* o *aceptado* la validez de la ley moral en la forma del principio discursivo.

2. LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD HISTÓRICA

Lo anterior basta como introducción y explicación del concepto —lo mismo que del principio— de una ética discursiva. Por supuesto, para quienes pretenden tener una idea más precisa de la importancia de este intento, la introducción que aquí hemos hecho presenta más problemas que los que soluciona. En los últimos años se han planteado muchas preguntas y naturalmente se han hecho también muchas objeciones tanto en lo relativo a una *fundamentación* (racional) como, sobre todo, en lo que se refiere a las posibles *aplicaciones* de este enfoque. En lo que sigue, intentaré dar una respuesta a lo que considero las dificultades y objeciones más importantes al respecto.

Partiré para ello de una división arquitectónica que, en general, resulta también de la transformación pragmático-trascendental de los presupuestos metafísicos de la ética kantiana: distingo una *parte abstracta A de la fundamentación* de la de la ética del discurso de la *parte histórica B de esa fundamentación*. Además, dentro de la *parte A*, haré una distinción entre *el plano de la fundamentación última, pragmático-trascendental, del principio de fundamentación de normas* y *el plano de la fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos*, exigidos por principio.

La última de las distinciones sugeridas, la *distinción de dos planos dentro de la* parte A *de la fundamentación*, se obtiene a partir de una transformación de la ética de Kant: puesto que el principio fundamentable *en última instancia* de la ética discursiva contiene ya *la exigencia de discursos de formación de consenso de los afectados* (o, en todo caso, de sus representantes) acerca de normas concretas aceptables, el principio debe determinarse a sí mismo como un *principio* puro *del procedimiento discursivo*, a partir del cual no puede deducirse ninguna norma u obligación referida a situaciones. Por lo tanto, la ética del discurso delega la fundamentación concreta de las normas en los afectados mismos, a fin de garantizar un máximo de adecuación situacional, al mismo tiempo que un *agotamiento exhaustivo* del *principio de universalización relativo al discurso*. Con ello, sin embargo, la fundamentación concreta de las normas se abre también a la consideración del saber de los expertos acerca de las consecuencias y efectos secundarios que comúnmente están ligados al seguimiento de las normas a fundamentar.

Por supuesto, las normas situacionales se convierten de esta manera en resultados revisables de un procedimiento de fundamentación *falible*. Lo único que conserva su *validez incondicional* es siempre el *principio de procedimiento* que contiene precisamente las condiciones de sentido de

una posible revisión de normas. Este principio constituye igualmente un criterio normativo permanente —una idea regulativa— para la institucionalización exigida a los discursos prácticos de fundamentación de normas, y, posiblemente, también a los *discursos de aplicación*.

No puedo examinar aquí en detalle la problemática de una posible diferenciación e institucionalización de los discursos prácticos. En el contexto presente, resulta de mayor importancia poner en claro desde un principio que el procedimiento público-discursivo de la fundamentación de normas universales susceptibles de consenso que hemos bosquejado debe constituir igualmente, de acuerdo con la idea misma que lo inspira, el criterio de los *discursos de conciencia empíricamente aislados* de los individuos *in foro interno*. En cierto modo, la *prueba de la susceptibilidad de consenso* puesta de manifiesto en el experimento del pensamiento toma aquí el lugar del procedimiento de prueba recomendado también por Kant en el imperativo categórico.

El kantismo ortodoxo podría, sin embargo, objetar en relación a este punto lo siguiente: ¿qué sentido puede tener ir más allá de Kant y exigir discursos *reales* de formación de consenso como implementación óptima de sentido del principio de adecuación a la ley por parte de las máximas de acción (y, por lo tanto, de la determinación de normas universalizables) si la susceptibilidad de consenso de las normas puede ser determinada también por un individuo por medio de un experimento del pensamiento (en apariencia, de manera exactamente análoga a como, siguiendo a Kant, habría que determinar la adecuación a la ley de las máximas de la acción)?

Parecería entonces que la ética del discurso enfrenta al individuo con el siguiente dilema: o bien 1) el consenso *real* de los afectados es determinante en su resultado *fáctico* para la validez de una norma (y, por lo tanto, para la de una máxima de conducta *qua* norma válida). En este caso, no puede ser reemplazado adecuadamente *in foro interno* por un experimento del pensamiento. Y, por su parte, el individuo no puede cuestionar, en absoluto, el consenso real basándose en la *autonomía de su conciencia*. Todo ello parecería implicar un vuelco colectivista o comunitarista anterior al paradigma kantiano de la autonomía.

O bien 2) el paradigma kantiano de la autonomía conserva su validez y el individuo puede poner, en principio, en tela de juicio, y basado en la concepción alcanzada en el experimento del pensamiento de la universalización, cualquier resultado fáctico de la formación real de consenso.

En este caso, se puede prescindir de la exigencia específica, ético-discursiva, de un consenso real de los afectados (o, correspondientemente —esto es, a manera de reemplazo— de sus representantes).

La respuesta a este (aparente) dilema es, brevemente formulada, como sigue: el postulado de formación de consenso de la ética del discurso tiene por objeto una solución de procedimiento, una solución que, en cierto sentido, se ubica entre el colectivismo-comunitario y el autonomismo mo-

nológico de la conciencia moral. La autonomía de la conciencia del individuo se preserva completamente, en tanto que el individuo entiende su autonomía, desde un principio —en el sentido de la intersubjetividad o, respectivamente, del paradigma de reciprocidad—, como una correspondencia posible y propuesta con vistas a un consenso definitivo de una comunidad comunicativa ideal.

En esa medida, el individuo puede y debe, en principio, evaluar y posiblemente cuestionar cualquier resultado fáctico de una formación real de consenso en el experimento del pensamiento, de acuerdo con su concepción de un consenso ideal.

Pero, por otra parte, el individuo no puede, remitiéndose al punto de vista de la conciencia moral subjetiva, renunciar al discurso real de formación de consenso ni interrumpirlo. Hacerlo significaría hacer valer no su *autonomía*, sino tan sólo su idiosincrasia, en un sentido cognitivo y voluntarista. Como Hegel ha observado con razón[12], con este *sic jubeo, sic volo* de la referencia a la conciencia se estarían «violentando las raíces mismas de lo humano».

Por supuesto, Hegel, por su parte, ha deformado nuevamente la posible referencia universalista a lo humano al negarle al individuo el derecho a una reserva moral de la conciencia frente a la eticidad sustancial del Estado[13].

Con ello, sin embargo, Hegel (que naturalmente pretendía salvar el *telos* del universalismo de la libertad por medio del progreso de la sucesión de Estados que la filosofía de la historia garantizaría) se encuentra ya, a causa de la sustancialidad, en camino de abandonar el universalismo kantiano. Esta posición de Hegel ha sido continuada en nuestros días por el «comunitarismo» neoaristotélico[14]. La ética discursiva puede ser considerada, en relación a este punto, como un intento de mediación entre las propuestas kantiana y hegeliana. Pero su fundamento es muy distinto, nuevo: un *paradigma intersubjetivo de la trascendentalidad*.

Baste con esto en relación a la *parte A de la fundamentación* de la ética del discurso. En lo que sigue, quisiera ocuparme con mayor detalle de la —en cierto sentido, necesaria— distinción entre la *parte A de la fundamentación* de la ética del discurso y la *parte B de la fundamentación* de la misma. Con esto se hará evidente que esta distinción (que caracterizaría a la ética del discurso como una *ética de la responsabilidad histórica*) no sólo pasa por Kant, sino también, por ello mismo, por el concepto clásico de una ética deóntica de principios.

12. *Phänomenologie des Geistes*, 1971b, 64. Véase también *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafos 137 y 139.

13. Acerca de la relación entre autonomía de la conciencia y discurso en la filosofía de la historia, véanse las contribuciones de Böhler en *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik* (Apel, 1984b).

14. Véanse a este respecto los trabajos de MacIntyre, 1981 y 1988.

2.1. *Primera introducción a la distinción entre la* parte A *y la* parte B *de una ética del discurso. La ética del discurso como una ética de principios no abstracta, sino referida a la historia*

Si se parte, como en lo anterior he estado suponiendo, de que, en cierto sentido, el «reino de los fines» de Kant representa la *prefiguración metafísica del* a priori *de una comunidad comunicativa ideal*, entonces la siguiente situación debe resultar clara: La ética del discurso no toma como punto de partida solamente la analogía pragmático-trascendental del «reino de los fines» —esto es, la comunidad comunicativa *ideal* contrafácticamente anticipada—. Su punto de partida es también el *a priori* de la «facticidad» de la comunidad comunicativa *real*; es decir, una *forma de vida socio-cultural* a la que cualquier destinatario de la ética ha de pertenecer siempre debido a su *identidad contingente*, a su nacimiento y socialización.

Esta diferencia en comparación con Kant resulta *grosso modo* de la circunstancia de que la pragmática trascendental —en tanto teoría *postmetafísica*— pretende naturalmente evitar el dualismo kantiano de una teoría cuasi-platónica y cuasi-agustiniana de dos reinos y la concepción correspondiente, rica en paradojas, del ser humano como un «ciudadano de dos mundos». Todo esto, además, sin la pretensión de negar el contenido de verdad fenomenológico de la concepción dualista —por ejemplo, sin que se rechace el fenómeno de la posible tensión entre deber e inclinación.

Como hemos sugerido antes, la pragmática trascendental parte más bien de la idea kantiana según la cual, en realidad, una ética *del deber* únicamente tiene sentido para un ser finito como el hombre, un ser que no es ni puramente racional ni puramente sensorial o sujeto a los instintos (como los animales).

Ahora bien, este principio determina, en general, que la suposición de un *a priori* de la *intersubjetividad* —que en cierto sentido en Kant solamente aparece prefigurado en su «reino (metafísico) de los fines»— tenga que jugar desde un principio un papel de suma importancia en la *limitación* pragmático-trascendental del *a priori* de la comunidad comunicativa *ideal* anticipada y de la comunidad comunicativa *real* históricamente condicionada.

Debe partirse necesariamente de un principio que se encuentre, por así decirlo, de este lado (aquende) del idealismo y del materialismo metafísicos, considerando tanto el *a priori de la idealidad* como el *a priori de la facticidad*, lo mismo que su *constelación histórica*.

Sin embargo, este principio de un *a priori cuasi-dialéctico* tiene una consecuencia para la *fundamentación última* de la ética que todavía no he hecho notar suficientemente en la explicación de la transformación (pragmático-trascendental) de Kant.

Es necesario ya, en relación a la *fundamentación última* del principio de la ética, considerar no solamente la *norma básica de la fundamentación*

consensual de normas (reconocida en la *anticipación contrafáctica* de las relaciones de comunicación ideales), sino al mismo tiempo la *norma básica de la responsabilidad histórica*, de la pre-ocupación por la preservación de las condiciones naturales de vida y los logros histórico-culturales de la comunidad de comunicación real fácticamente existente en este momento. En particular, por aquellos logros culturales gracias a los cuales podemos, en la actualidad, participar fácticamente en discursos argumentativos relativos a la fundamentación consensual de normas, suponiendo al mismo tiempo que las condiciones ideales del discurso no sólo deben ser *contrafácticamente anticipadas*, sino que también son *suficientemente satisfechas* como para que sea posible una fundamentación *postconvencional* de las normas morales basada en un principio discursivo universalmente válido.

Si el *a priori* de la comunidad de comunicación que se supone en la ética del discurso tuviera que ser concebido *únicamente* a partir de la perspectiva metafísica del «reino de los fines» kantiano, tendrían razón quienes no ven en ello sino un *utopismo* que puede resultar peligroso: la gran cantidad de pragmatistas que pretenden —particularmente en nuestros días— renunciar por completo al proyecto de una ética de principios de validez universal en favor de una ética neoaristotélica o escéptico-neohegeliana de la seguridad reflexiva y del reforzamiento de una moralidad regional y particular, sujeta a la tradición, y de su base consensual, que tiene un carácter puramente histórico-contingente (véase Apel, 1988). Frente a todo ello, una ética del discurso que tenga su fundamento en el *a priori dialéctico de la comunidad comunicativa* tiene a su favor, en primer lugar, el hecho de considerar desde el principio las ideas de la *hermenéutica filosófica* en el *a priori* de la «facticidad» e «historicidad» del ser-en-el-mundo humana (Heidegger) y de la necesaria pertenencia a una determinada «forma de vida» (Wittgenstein) socio-cultural (todo esto, por supuesto, sin pasar por alto o ignorar —como ocurre con tanta frecuencia con los seguidores de Heidegger o del segundo Wittgenstein— el *a priori de las presuposiciones racionales universales del discurso argumentativo*).

Más aún. Para la ética del discurso (heredera en versión hermenéutico-*trascendental* o pragmático-trascendental de Heidegger, Gadamer, Peirce, Mead y Wittgenstein) es de suma importancia la siguiente precisión:

La idea de un *a priori no-contingente del discurso argumentativo*, que es condición necesaria y primaria para que tanto la filosofía como la ciencia sean posibles, representa también un *factum histórico*, perteneciente a nuestra herencia cultural. En ese sentido, la idea misma de un *a priori* del discurso universalista es parte de los logros de la revolución cultural en relación a los cuales hemos reconocido, desde un comienzo, en tanto que argumentadores fácticos, una obligación de conservarla.

Ahora bien, esta obligación solamente podemos satisfacerla en tanto que al *a priori del discurso, qua «factum* de la razón», le reconozcamos el

estatus de un criterio teleológico-normativo en la reconstrucción de la historia social y cultural del ser humano.

Evidentemente no puede ponerse en tela de juicio el hecho de que *debemos* reconstruir la historia social y cultural humana de tal manera que de ello resulte comprensible, precisamente como resultado de la historia, el supuesto normativo de nuestra reconstrucción —esto es, *el a priori del discurso*, que en nuestros días pertenece a la facticidad de nuestro ser-en-el-mundo.

Pero esto requiere de una postconstrucción *interna, racional-comprensiva* y *evaluativa* de la historia regulada por la idea de establecer el *principio discursivo* (logrado finalmente, como meta, por lo menos de manera parcial).

Una reconstrucción *interna* de este tipo debe tener siempre prioridad frente a una *explicación externa* de la historia (justificada solamente de manera complementaria), a partir de motivos causales efectivos (la *voluntad de poder*, el *instinto sexual*, los *factores económicos básicos*, etc.), lo mismo que frente a una explicación puramente *sistemático-funcional* de la racionalidad humana o, mejor aún, de los procesos históricos de racionalización.

Toda violación de la *prioridad de la reconstrucción normativo-racional* conduce a los reconstructores demostrativamente a una contradicción performativa. La razón es que, en un intento de tal tipo, éstos no podrían asignar un lugar en la historia a su propia actividad. He llamado a esta situación el *principio de auto-alcance* (*Selbsteinholungsprinzip*) de las disciplinas críticas sociales e históricas[15]. (Curiosamente, este principio ha sido contravenido no sólo por los *reduccionistas del naturalismo* de la Modernidad —desde Hobbes—. También lo violan los adeptos del llamado *postmodernismo* que se sirven ciega y paradójicamente en el arte nietzscheano del desenmascaramiento total de cualquier forma de la razón, en particular, de la razón moral [véase Apel, 1988].)

Ahora bien, a partir de la explicación del *a priori* cuasi-dialéctico de la limitación de la comunidad de comunicación ideal y real que he ofrecido, resulta algo que da lugar, en general, a una *división de la ética en una* parte A *y una* parte B, a saber: a diferencia de Kant, la ética del discurso no puede partir del ideal normativo de *seres racionales puros*; esto es, mejor expresado, de *una comunidad ideal de seres racionales*, separada de la realidad y de la historia.

Sin embargo, esto tiene una consecuencia metodológica importante: en oposición a lo que ocurre con una *ética de principios*, puramente *deontológica* de origen kantiano, la ética del discurso no puede partir de un momento *abstracto*, fuera de la historia o de un *punto cero* de ésta. Lo que

15. Véanse Habermas, 1985, y Apel, 1987.

tiene que hacer es, más bien, considerar la circunstancia de que la historia de la humanidad —lo mismo que la de la moral y el derecho— es siempre algo que ya ha comenzado, y que la fundamentación de normas concretas —para no hablar de su aplicación a situaciones específicas— puede y debe siempre relacionarse con la eticidad que históricamente se ha concretado en las formas de vida correspondientes. Pero esto no significa en forma alguna que la ética del discurso quiera o pueda abandonar el *principio universalista* del *deber ideal*, erigido por Kant. En realidad, la ética del discurso es, por primera vez, capaz, según se anotó antes, de ofrecer una *fundamentación última del principio de universalización de la ética* por medio de un desciframiento pragmático-trascendental del «*factum* de la razón» (que tiene, en cierto sentido, un carácter apriorístico).

De lo anterior se sigue, sin embargo, en general, la necesidad de que la ética del discurso explique, en su *parte de fundamentación A*, la transformación del principio de universalización kantiano de la ética deóntica que he sugerido: es decir, la fundamentación de un *principio formal de procedimiento*, de una *meta-norma*, de la fundamentación discursiva de normas universales susceptibles de consenso. Al lado de esto, la ética del discurso tendría que dejar en claro, sin embargo, en una *parte de fundamentación B*, que (o cómo) su exigencia de una fundamentación consensual puede vincularse a las relaciones situacionales, en el sentido de una *ética de la responsabilidad histórica*.

Para esta tarea, entonces, se encuentra justificada tanto la previsión de una *parte especial de fundamentación de la ética*, como su no-identificación sin más con el *tradicional problema de la aplicación* de normas morales —esto es, con el problema de una *frónesis* o, mejor, de una «facultad del juicio», en el sentido de Aristóteles o Kant—. Pues, en realidad, la vinculación con la historia (que ha de reconstruirse críticamente) exigida en el *a priori* dialéctico de la limitación supera con mucho, por lo menos en el sentido que a continuación se precisa, la problemática normal de una *frónesis* o *facultad del juicio*: el vínculo mencionado no puede apelar, en el sentido de una moralidad convencional aristotélica de la polis, a las *costumbres de aplicación convencional* correspondientes, ni dejar simplemente —como hace Kant— la aplicación responsable de una moralidad de principios abstracta en grado sumo (que, por ello mismo, afectaría seriamente a la moralidad tradicional) a la *facultad del juicio del hombre común*. Según Kant, éste debería poder saber, sin necesidad de mucha perspicacia o ciencia (para no entrar en la cuestión de los «discursos de aplicación») qué es lo que debe hacer[16].

Estas reflexiones acerca del problema de una *vinculación con la historia* nos indican que nos enfrentamos aquí a una tarea que en nuestros días,

16. Véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Preámbulo.

otra vez, ha de ser resuelta en lo posible por los *discursos reales*. Tales discursos, además de hacer énfasis en el principio de universalización, deben incorporar el saber de los expertos sobre los hechos situacionales de importancia.

Un resultado de lo anterior es no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de una colaboración estrecha, en dos dimensiones, de la filosofía y las ciencias empíricas. Estas dos dimensiones se encuentran prefiguradas por la estructura del tiempo.

Se trata, por una parte, de la colaboración con aquellas ciencias naturales y sociales susceptibles de proporcionar un conocimiento de orientación pronóstica relevante (p.e., pronósticos condicionales de consecuencias y efectos colaterales probables de medidas, acuerdos y leyes, además de cálculos basados en modelos de simulación, etc.). Por la otra, se trata de reconstruir, con ayuda de las ciencias sociales e históricas empírico-reconstructivas (interno-hermenéuticas y externo-explicativas), la situación histórica concreta a la que debe vincularse una aplicación políticamente responsable, en el sentido más amplio, de la ética del discurso. Todo esto siempre en el contexto de una forma de vida particular. Se trata, en consecuencia, de una vinculación a instituciones (sobre todo las del derecho) y, asimismo, de una posible vinculación a hechos y circunstancias socio-históricamente reconstruibles de la conciencia moral.

Así, por ejemplo, el intento de estructurar no sólo la *ontogénesis*, sino también la *filogénesis* (limitada por su interdependencia con la primera por esta misma) de la conciencia moral con la ayuda de la «teoría de los niveles» de Piaget y Kohlberg, representa ya un modelo relativamente elaborado de una posible *cooperación de la ética filosófica y las ciencias sociales*[17].

El problema mismo de una transición histórica a una moral postconvencional podría también manejarse como un problema de una *ética del discurso científicamente informada*.

Es necesario reconocer, sin embargo, que nuestros señalamientos en relación a una mediación histórica entre el principio universalista ideal de la ética del discurso y la situación concreta de una comunidad comunicativa real no han puesto todavía suficientemente de relieve el *desafío* que este problema representa para cualquier ética abstracta de principios. En ese sentido, debo admitir que la elucidación de las razones que me han conducido a distinguir entre una *parte de fundamentación A* y una *parte de fundamentación B* de la ética del discurso es incompleta.

17. Véanse Kohlberg, 1981; Habermas, 1976, especialmente el capítulo II; Eder, 1976 y 1985; Edelstein y Habermas (eds.), 1984; Oser, Falke y Höffe (eds.), 1986; Apel, «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins», en Apel, 1988.

2.2. *Segunda introducción a la distinción entre una* parte A *y una* parte B *de la ética del discurso. La ética del discurso como ética postweberiana, histórica, de la responsabilidad*

El problema al que ahora queremos enfrentarnos puede describirse aproximadamente —en conexión con la *lógica del desarrollo de la conciencia moral* de Piaget y Kohlberg— de la siguiente manera:

La dependencia por parte de la *ontogénesis* de la moralidad individual de la *filogénesis* de la moralidad humana parecería hacerse evidente de dos maneras. Por una parte, el desarrollo de la competencia judicativa moral —es decir, más precisamente, el nivel de desarrollo alcanzado por el individuo— depende del proceso de socialización y, en esa medida, también del nivel de desarrollo filogenético de la moral colectiva. (En una sociedad tribal en la que todavía falta una organización del Estado, no ha de esperarse que los individuos hayan alcanzado ya una competencia judicativa moral en el sentido del nivel 4 [*Law and Order*]. Y en una sociedad en la que todavía no ha habido un cuestionamiento de las instituciones, en el sentido de una elucidación racional, normalmente no puede esperarse que los individuos hayan alcanzado los niveles postconvencionales de la competencia judicativa.)

Ahora bien, esta dependencia, aunque importante desde un punto de vista pedagógico, no es determinante. En realidad, no ha impedido —sino posibilitado— que en las sociedades modernas postilustradas ciertas partes de la población hayan alcanzado niveles morales postconvencionales, aunque la mayoría permanezca, según estimaciones de Kohlberg, en los niveles convencionales 3 y 4.

La segunda forma de la dependencia es, sin embargo, la fundamental para nuestra problemática: la dependencia por parte de las condiciones de aplicación precisamente de la competencia moral postconvencional —alcanzada por partes de la población mundial— *del nivel de la moral colectiva*; en particular, del nivel de las instituciones de derecho y de su eficacia o aceptación social.

¿Cómo ha de aplicar, por ejemplo, un individuo la competencia de una moral de la *Law and Order* (digamos de un concienzudo empleado estatal) en una sociedad en la que el Estado de derecho aún no ha sido realizado o es inoperante?, ¿tendrá que renunciar a servirse de sus propios medios, ilegales, o a la corrupción a costa del bienestar de su necesitada familia a pesar de que casi nadie lo hace?, ¿deberá pagar religiosamente sus impuestos aunque nadie lo haga? O bien ¿deberá un político durante una guerra civil o en condiciones de un estado persistente de naturaleza interestatal dominante aplicar el *principio normativo para la solución de conflictos de la ética del discurso*? ¿Puede o es lícito —digamos en el plano de las negociaciones— renunciar a la *racionalidad estratégico-instrumental* del representante de intereses para reformular la discusión en el sentido de la

ética del discurso y de sus normas como *formación de consenso puramente argumentativo relativo a pretensiones de validez*?

La respuesta a todas estas cuestiones sólo puede ser una: un individuo no *puede* proceder de esa manera sin fracasar como actuante. Pero tampoco le está permitido hacerlo suponiendo que, en general, tiene que responder no sólo por sí mismo, sino igualmente por un sistema autoafirmativo —familia, grupo de intereses, Estado— confiado a él. En otras palabras: *no puede moralmente pedírsele* que actúe de acuerdo con un principio moral incondicionalmente válido, sin una consideración responsable de los resultados y efectos colaterales previsibles de su acción.

Esto es lo que constituye la conocida tesis central de la distinción entre una «ética de convicciones» y una «ética de la responsabilidad», en la que Max Weber hizo hincapié, oponiéndola, entre otras cosas, a la ética del Sermón de la Montaña y a la de Kant[18].

Por lo demás, es posible reformular esta tesis en el sentido de la problemática de la *mediación entre una ética de principios e historia*, que ahora nos ocupa: el conflicto entre una «ética de convicciones» y una de la «responsabilidad» (una ética de las consecuencias) surge siempre que las condiciones sociales de aplicación en un nivel dado de la competencia judicativa no se encuentran todavía presentes.

Si se formula de esta manera el problema weberiano, se observa de inmediato que este dilema no tiene todavía significación alguna en los niveles convencionales —los niveles 3 y 4 de Kohlberg— del desarrollo moral. Porque en este caso, es decir, en el caso de la moral arcaica de los órdenes basados en lazos sanguíneos, así como en la moral provinciana de la *Law and Order* de las sociedades preilustradas organizadas estatalmente, las condiciones de aplicación de la moral surgen al mismo tiempo que ésta, y, en consecuencia, las costumbres en su aplicación se encuentran entrelazadas, en el marco de una *forma de vida*, con el sentido mismo de las normas —tal y como Wittgenstein ha supuesto, en general, que ocurre con todas las reglas.

Hegel ha descrito de manera más intuitiva estas relaciones en su caracterización de la «eticidad despreocupada substancial» de los griegos antes de la aparición de Sócrates. En el «espíritu» mismo de esta eticidad se encuentran contenidos, en cierto sentido, los criterios de aplicación de la moral misma. En ello reside «que el espíritu no-educado no se apegue al contenido de su conciencia, tal y como éste le aparece en la conciencia, sino que, en tanto que espíritu, es para él algo superior —o bien él, como espíritu, corrige él mismo lo que en su conciencia es incorrecto [...] Por ejemplo, en la conciencia es válido: *No matarás* como un mandamiento del

18. Véase Weber, «Politik als Beruf», en Weber, 1985 y 1972, I, 554. También: Schluchter, 1980, 55 ss.

deber. Es una ley general. Si se cuestiona, lo formula como mandamiento. La misma conciencia —cuando en ella no habita un espíritu cobarde— se arrojará en la guerra valientemente sobre el enemigo y lo eliminará. En este caso, cuando (se) pregunta si es un mandamiento matar a los enemigos, responderá afirmativamente [...] Sólo cuando se encuentra involucrada en el comercio privado [...] con sus opositores no se le pasará por la mente este mandamiento de aniquilar a sus enemigos. Podemos entonces llamar a esto el espíritu que oportunamente permite que le pase por la mente una cosa o su opuesta. Es el espíritn, pero es conciencia no espiritual»[19].

De acuerdo con Hegel, entonces, en el «espíritu no-educado» de la *eticidad despreocupada substancial* se encuentra ya contenido el conocimiento de las excepciones situacionales de la aplicabilidad de normas. Sin embargo, el precio de esta *seguridad del comportamiento* de una forma de vida preilustrada reside en la limitación, racionalmente injustificada, de la pretensión de universalidad de la validez de las normas morales. Más precisamente: la justificación implícita de la limitación reside en el acuerdo —cambiante de forma de vida a forma de vida— entre las pretensiones de validez morales y los requerimientos funcionales (intereses de poder, económicos, etc.) de los sistemas de autoafirmación que son inseparables de las formas de vida.

El planteamiento del problema weberiano de una ética de la responsabilidad en esta forma no-abstracta, sino históricamente diferenciable, pone de manifiesto, en primer lugar, en qué consiste verdaderamente el logro —no del todo evidente— de un *Estado de derecho* para la aplicación de una *moral de principios*.

En realidad, y a pesar de lo que hasta nuestros días sugeriría una perspectiva hobbesiana, un Estado de este tipo no ha hecho posible la convivencia pacífica de seres humanos que únicamente persiguen su propio interés estratégico. (Esta suposición —llevada a sus últimas consecuencias por Kant—, esto es, la idea de que un Estado de derecho tendría que poder erigirse «inclusive para un pueblo de demonios, con tal de que éstos tuvieran entendimiento», representa una oscura utopía, por así decirlo. Porque, en efecto, en primer lugar, en un Estado de este tipo, el soberano mismo tendría que ser un demonio con entendimiento. Pero entonces el contrato social y de dominio, al igual que cualquier otro tipo de contrato, sería suscrito por todos los ciudadanos con una reserva criminal. Dicho brevemente: en el «estado natural» del *bellum omnium contra omnes* figurado por Hobbes, no se modificaría nada en absoluto.)

Lo que ha hecho posible un Estado de derecho es más bien esto: bajo la protección de un Estado de derecho que conserva el monopolio de la

19. Véase *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, en Hegel, 1971, XVIII, 486.

violencia, los seres humanos —que no son nunca *exclusivamente* sujetos de la acción estratégica («lobos» en el sentido de Hobbes), sino seres viviendo en una «sociabilidad asocial» (Kant), con una posible inclinación hacia los conflictos y un «sentido de la justicia» (Rawls)— pueden permitirse (es decir, responsabilizarse de) una acción moral en mucho mayor medida que antes, a pesar de que lo que el Estado exige de ellos es una conducta externamente apegada a la ley, no una acción moral «por deber».

Este importantísimo logro, desde el punto de vista moral, del Estado de derecho (que se ha diferenciado en una simultaneidad histórica y en cuanto a su desarrollo lógico de una moral postconvencional de principios originada en la «eticidad» preilustrada) es él mismo, sin embargo, un fenómeno que no puede ser fundamentado, esto es, que no puede ser normativamente justificado en el marco de la *parte* ideal abstracta A de la ética del discurso.

La razón es que, en realidad, el precio de que el Estado de derecho haga posible la moral reside en el hecho de que en él las normas que deben ser fundamentadas e impuestas son precisamente aquellas cuya validez no se basa ya exclusivamente —según se prevé de manera ideal en la fundamentación ético-discursiva de normas— en su reconocimiento no violento (libre de dominio) por parte de los afectados, sino, más bien, en su reconocimiento por parte de los afectados y, *al mismo tiempo*, en el constreñimiento jurídico-estatal[20].

Por supuesto, se supone que *este* constreñimiento (legítimo) es *susceptible de consenso* (reconocible) en relación a todos los afectados. Precisamente en ello radica la fundamentación (la justificación normativa) del constreñimiento de sanciones de las normas del derecho llevada a cabo por la ética del discurso. Por lo demás, es evidente que esta fundamentación tiene ya lugar en el sentido de la *parte de fundamentación B* de la ética del discurso como una ética de la responsabilidad histórica que cuenta también con la ausencia de las condiciones de la *parte de fundamentación A*, que es abstracta e ideal (*i.e.*, con la regulación de todos los conflictos por medio del discurso no-violento, libre de dominación), y que justifica asimismo la violencia legítima como una contra-violencia estratégicamente eficaz[21].

Ahora bien: no puede hablarse en forma alguna de que el problema planteado por Max Weber de la no aplicabilidad de una ética de principios

20. Si la ética del discurso no consistiera más que en la *parte de fundamentación A*, tendría razón Höffe en sus reservas frente a ella. Höffe (1987) plantea explícitamente la cuestión de la posibilidad de una fundamentación filosófica (es decir, una justificación ética) de la violencia constrictiva, ligada a normas del derecho.

21. Véase, en relación a este punto, Apel, «Die Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik», en Apel y Kettner (eds.), 1981.

pura como ética de la acción responsable sea resuelto por la función posibilitadora de la moral del Estado de derecho.

Esto no ocurriría ni siquiera en un Estado de derecho que funcionara de manera óptima. Además, la circunstancia de que hasta nuestros días no se haya podido satisfacer la condición kantiana relativa al establecimiento de un «orden jurídico civil mundial» basta ya para que no pueda hablarse de la existencia de un Estado de derecho con esas características[22].

Así las cosas, ¿cómo habría que reconstruir, en cuanto a su desarrollo lógico, el problema de una ética de la acción responsable, si se lo concibe como el de la ausencia (hasta ahora) de las condiciones de aplicabilidad de una ética universalista de principios?

Como ya hemos dicho, tan pronto como uno se sitúa —siguiendo a Kant— en el plano de una ética universalista de principios, en el nivel más alto, el 6, de la competencia moral postconvencional (Kohlberg), no puede hablarse más de un «entrelazamiento», condicionado por la forma de vida respectiva, del sentido de las normas y las costumbres de aplicación correspondientes[23].

La razón es que la *pretensión de validez universal de la moral deóntica* como tal involucra aquí, como un principio consciente, la idea de establecer por sí misma *condiciones limitativas para cada forma de vida*. No puede esperarse, en consecuencia, que la *facultad judicativa* —o *frónesis*— pueda determinar las excepciones a la aplicabilidad de las obligaciones morales incondicionales en el sentido de una seguridad convencional del comportamiento. Es, más bien, *en principio*, enteramente consecuente que Kant concluya deberes «necesarios» (y esto significa: válidos sin excepciones —por ejemplo, el ordenamiento de evitar incondicionalmente las mentiras— a partir del imperativo categórico).

Como Kant dice, es realmente imposible pensar sin contradicción una ley en el sentido de una mentira generalizada. Pero esto no significa, como quiere Hegel, que la ley moral se reduzca al principio vacío de evitar contradicciones lógicas de la forma *A* y no-*A*. Lo que aquí se afirma es que *bajo las condiciones de una comunidad comunicativa ideal* —pensada por Kant como «reino de los fines»— mentir equivaldría, de hecho, a la *auto-suspensión performativa de la comunicación*, lo que significaría también la de la auto-comprensión en el pensamiento individual.

Como se sabe, Kant estaba dispuesto a llevar este principio a sus últimas consecuencias. (Por supuesto, también, curiosamente, en una situación real en la que supuestamente las condiciones de una comunidad de

22. Véase «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», en Kant, 1968, VII, 31 ss.

23. Es necesario, con Böhler, objetar decididamente esto a la relativización (posiblemente wittgensteiniana) del sentido del imperativo categórico, sugerida por Rossvaer (1986, 18 ss., 261 ss.).

comunicación ideal se habrían convertido desde un comienzo precisamente en sus opuestos —como ocurre, por ejemplo, en el caso de la pregunta de un presunto criminal por el paradero de su inocente víctima[24]—. Kant creía poder recomendar, en correspondencia exacta con esta concepción, una solución del problema de la «política moral» en la línea del principio *fiat justitia, pereat mundus*[25].)

Aquí se muestra con toda claridad que, con su *versión metafísicamente orientada de la ética universalista de principios*, Kant todavía no era capaz de pensar el problema de una *responsabilidad histórica de la aplicación de una ética de principios postconvencional*. En una comunidad de comunicación real, históricamente condicionada, son precisamente las *condiciones de aplicabilidad* de una ética de la comunidad comunicativa ideal las que aún no están, en absoluto, *dadas*. Pero tampoco pueden ser obtenidas, por ejemplo, por medio de un *nuevo comienzo razonable*, en el sentido de un principio de universalización reconocido por todos, tal y como en ocasiones suponen los pacifistas: las consecuencias de un *pre-logro absoluto* no pueden ser asumidas por ningún político responsable.

En resumen, lo que aquí se nos muestra con toda su terrible claridad es que una *ética de principios deóntica* que haga abstracción de la historia o que parta de un ficticio punto cero de ésta no puede, en el mejor de los casos, sino aparecer en su totalidad como *parte de fundamentación A* de la ética.

Pero, entonces, el problema de una aplicación responsable, referida a la historia, de una ética de esta índole solamente puede ser resuelto —si es que puede ser resuelto en absoluto— por una *parte de fundamentación B* éticamente responsable.

Naturalmente, la cuestión final que aquí se plantea con toda urgencia es la de la relación de la ética del discurso con la problemática apenas bosquejada de una responsabilidad histórica de la ética en relación a su propia aplicación. ¿No sería posible que la ética del discurso diera una solución al problema expuesto por medio de una *transformación postmetafísica y desde un comienzo referida al discurso del principio de la ética kantiana* (por ejemplo, incorporando ya —en oposición a Kant— la responsabilidad de las consecuencias de la aplicación de normas al principio de universalización)?

Es precisamente en este sentido en el que Habermas ha sugerido la siguiente formulación del principio de universalización de la ética del discurso (U):

> (U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultau de su observación

24. Véase «Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen», en Kant, 1968, VII, 635 ss.
25. Véase *Zum ewigen Frieden*, Apéndice I, en Kant, 1968, IX, 241 ss.

general para la satisfacción de los intereses de cada individuo deben poder ser aceptadas sin constreñimiento por todos los afectados (Habermas, 1984; también 1983, 75 ss., 103 ss.).

Pero ¿se soluciona con ello el problema que anteriormente he expuesto? La suposición de que esto ocurre se encuentra basada en una comprensión equivocada del problema mismo. La formulación sugerida del principio (U) parecería, en efecto, constituir una transformación ético-discursiva adecuada del principio de universalización de la ética kantiana. En esa medida puedo aceptarlo.

Sin embargo, con ello no se ofrece otra cosa que una *analogía ético-discursiva al imperativo categórico kantiano* en la *parte de fundamentación A* de la ética del discurso. Lo que no se presenta aquí en forma alguna es un principio en el sentido de una *responsabilidad histórica de la ética del discurso en cuanto a su aplicación*. Sin embargo, la consideración —sin duda alguna necesaria y correcta— de la responsabilidad de las consecuencias en el principio de universalización de la ética del discurso presupone que el principio mismo puede y debe ser aplicado en nuestros días, por ejemplo, en el caso de la *regulación de conflictos*.

Sin embargo, y como es evidente, es precisamente esto lo que (por lo menos en el llamado ámbito político) no es posible o no puede exigirse desde un punto de vista ético-responsable. La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas. Aquí se demuestra entonces que la consideración de la responsabilidad de las consecuencias en el principio de universalización de la ética del discurso únicamente se refiere a la *parte de fundamentación A* de la ética, sin dar respuesta alguna a la cuestión a resolver en la *parte B*, a saber: *el problema de la responsabilidad histórica de la ética del discurso en relación a su propia aplicación*[26].

Ahora bien, ¿puede, en absoluto, existir la *parte de fundamentación B* postulada?, ¿no se ha demostrado más bien en este punto la imposibilidad práctica de una aplicación de la ética del discurso universalista bajo las circunstancias de la *conditio humana*?, ¿no tiene que limitarse, por principio, la posibilidad de aplicación —y, por lo tanto, también la obligatoriedad— de la regulación de conflictos al ámbito de una *forma de vida particular* (una forma de vida que por sí misma ha desarrollado, en el marco de su «moralidad sustancial», los usos y costumbres de la regulación discursivo-consensual de conflictos)?

Con esto hemos tocado un punto importante de la discusión contemporánea: las objeciones dirigidas por los neo-aristotélicos y neo-hegelianos contra cualquier forma de una *ética universalista de principios* y contra una

26. Éste es el problema que he planteado en Apel, 1988, 103 ss.

ética del discurso, oponiendo a ésta la necesidad de partir de una *moralidad ligada a la tradición* y de su *base consensual* histórico-*contingente*.

¿Qué respuesta puede darse a ello? ¿Debemos aceptar que la validez misma (reconocida indefectiblemente) del principio ético del discurso se encuentra limitada de manera particular y que, por ejemplo, sólo es válida para la forma de vida artificial del *discurso argumentativo* y no, digamos, para la regulación consensual de todos los conflictos de normas de la comunicación del mundo vital en la medida en que ésta ha adquirido su forma de reflexión posible en el discurso argumentativo? ¿Tenemos que suponer, por ejemplo, que la idea postilustrada de los *derechos humanos* —aparte de la idea de Kant acerca de una comunidad de derecho civil mundial— debe limitarse también, de acuerdo con su validez moral, a la forma de vida occidental, a la forma de vida en la que se ha articulado más claramente y en la que ha encontrado una realización aproximada?

En mi opinión, la respuesta de la ética del discurso en su *parte de fundamentación B* puede y debe ser otra.

En primer lugar, es necesario aceptar dos cosas:

1. La *aplicación* del principio de la ética del discurso —por ejemplo, la práctica de una regulación discursivo-consensual de conflictos estrictamente separada de la aplicación de una racionalidad de negociación estratégica— puede llevarse a cabo (aproximativamente) sólo allí donde las relaciones mismas de eticidad y derecho locales hacen esto posible. (Es necesario agregar que, en general, las formas postconvencionales de la competencia judicativa moral del individuo únicamente pueden ser practicadas performativamente en la medida en la que se *conformen* a esto.)

2. En consecuencia, es necesario aceptar también que las normas básicas de contenido relativas a un orden de justicia susceptible de fundamentación filosófica —los famosos dos principios de Rawls (1979, cap. II), pongamos por caso— no pueden ser derivados nunca *exclusivamente* a partir del *principio de la ética del discurso* y de su aplicación en un discurso de fundamentación de normas ideal (práctico). Más bien deben ser entendidas *siempre*, *simultáneamente*, como resultado de una vinculación a la *tradición* existente del derecho y de la eticidad en una forma de vida dada[27].

Sin embargo, a partir de todo esto no se sigue de ninguna manera que la (invariablemente reconocida) *validez* universal del principio ético del discurso deba ser puesta en tela de juicio o de alguna manera restringida. Lo que sí se sigue es que, en la *parte de fundamentación B* de la ética del discurso, el principio ético del discurso mismo tiene una función distinta a la que tiene en la *parte de fundamentación A*: no puede suponerse ya como

27. Con ello se lograría presentar una alternativa complementarista a la resignación histórico-relativista del último Rawls (1985) y a la forma radical y extrema con que se presenta en Rorty (1987). Véase Apel, 1988, 39 ss.

el *fundamento de una norma básica, procedimentalmente aplicable, de una ética deóntica* que simplemente restringe las *estimaciones valorativas* y *metas* individuales humanas sin prejuiciarlas.

En la *parte de fundamentación B*, es el principio ético del discurso mismo el que debe considerarse como un valor que puede fungir como criterio en relación a un *principio teleológico de complementación* del principio del discurso (véase Apel, 1988, 146 ss.).

En realidad, en la medida en que las condiciones de aplicación colectiva de la ética del discurso postconvencional no estén dadas, aquellos que en el nivel filosófico-discursivo han llegado a la idea de la validez universal del principio ético del discurso se encuentran obligados tanto a observar un *principio deóntico del discurso* como una *responsabilidad histórica*:

1. *Por una parte*, y en razón de la responsabilidad por los miembros individuales o colectivos de la comunidad comunicativa confiados a ellos, deben equilibrar la disposición a resolver los conflictos de intereses de manera discursivo-consensual, *de acuerdo con el criterio de la evaluación de situaciones*, con la disposición a una acción estratégica. Así, por ejemplo, no pueden renunciar a las mentiras, al engaño e inclusive a la violencia en el caso de una confrontación con un criminal o con una organización como la Gestapo, sino que deben tratar de actuar de una manera adecuada a la situación, de tal suerte que la máxima de su acción pueda considerarse como una norma susceptible de consenso, si no en un discurso *real*, sí en un fictivo discurso *ideal* de todos los afectados bienintencionados.

Justamente es en esta medida en la que que puede hablarse de un *agotamiento exhaustivo del principio de universalización de la ética del discurso que vaya más allá del ámbito de la práctica de la interacción consensual que sea posible por ahora*[28].

Sin embargo, con esta disposición a enfrentarse adecuadamente a una situación por medio de soluciones de emergencia —algo que en cierto sentido tiene su contrapartida en la disposición a un manejo moralmente sostenible de situaciones críticas—, con esta disposición, pues, no se determina todavía, de manera suficiente, la función criterial del principio discursivo en la *parte de fundamentación B* de la ética del discurso.

2. Ahora bien: con la idea de una *diferencia* entre la situación históricamente condicionada de la comunidad de comunicación *real* y la situación *ideal* (que siempre se anticipa contrafácticamente) en la que estarían presentes las condiciones de aplicación de la ética del discurso, con esta concepción inevitable en un plano filosófico-discursivo, se acepta al mis-

28. Podría pensarse que la concepción básica de K. Günther (1988) sugiere también la posibilidad de un agotamiento exhaustivo de esta índole. Sin embargo, no estoy muy seguro de esto, debido al hecho de que Günther parecería considerar lo que he llamado la problemática de una *parte de fundamentación B de la ética del discurso* como una «dramatización» innecesaria.

mo tiempo la obligación de *colaborar en la eliminación a largo plazo, aproximativa, de esa diferencia.*

Y no es sino con esta aceptación del compromiso de la voluntad exigido en relación al *valor*, al *objetivo* de alcanzar la realización de las condiciones de aplicación del principio ético del discurso, como éste obtiene su *nueva función* en la *parte de fundamentación B* de la ética del discurso.

No es muy difícil ver que precisamente en este punto se supera definitivamente la idea de una ética de principios *purâmente deóntica* que hace abstracción de la historia, y es de sospechar que (como ocurre en el marxismo ortodoxo) la *ética* se encuentre «suspendida» nuevamente en la *filosofía especulativa de la historia* (Popper, 1969, 43 ss., 59 ss., ha criticado con razón este «historicismo» y «futurismo» éticos como una perversión de la ética).

Pero la *parte de fundamentación B* de la ética del discurso no tiene absolutamente nada que ver con un *historicismo* de esta índole. En ella, la ética no se «suspende» en el «conocimiento del curso necesario de la historia», ni el *deber* obligatorio es sustituido por el conocimiento de lo *históricamente necesario* en posesión de los funcionarios. Por el contrario: a partir de la ética se deriva un «principio del deber» que es en todo momento obligatorio y que convierte (tal y como Kant había previsto) un compromiso relativo al progreso moral y resistente a la frustración en un deber estricto, imponiendo, además, a los defensores de la tesis de la imposibilidad del progreso moral la tarea de ofrecer una demostración[29].

Por supuesto, la obligación de *colaborar para alcanzar la realización a largo plazo y aproximada de las condiciones de aplicación de la ética del discurso* no está ligada tampoco a la expectativa de una «revolución mundial», ni tiene conexión alguna con un «reino de la libertad» que posteriormente habría que erigir: la situación de una comunidad de comunicación ideal (que en nuestra argumentación ha sido siempre anticipada contrafácticamente) no se refiere a ninguna *utopía social* concreta (Apel, 1983). Se refiere exclusivamente, por una parte, a las *condiciones ideales de una posible formación de consenso sobre normas*, haciendo depender, por lo tanto, la formación concreta de la sociedad de acuerdos falibles y corregibles de los que en cada caso están involucrados.

Por otra parte, la realización misma de las condiciones ideales de comunicación no es sino una «idea regulativa», cuya implementación (siguiendo a Kant) no es ni siquiera imaginable en el mundo espacio-temporal de la experiencia.

Si verdaderamente queremos tener una visión adecuada de la colaboración en el progreso moral, en el sentido de la *parte de fundamentación B*,

29. Véase «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en Kant, 1968, IX, 125 ss.

lo mejor es retomar nuestra primera ilustración, la *exotérica*, de la actualidad de la ética del discurso. Hemos aludido ya, en ese contexto, a la gran cantidad de discusiones y congresos en los que en nuestros días se precisa —por lo menos ideológicamente— de una norma de procedimiento en el sentido de la ética del discurso.

Sería muy provechoso que pudiera contribuirse a la realización a largo plazo y aproximada de esta anticipación ideológica —por ejemplo, refuncionalizando gradualmente los constituyentes de negociación estratégicos de tales discusiones.

2

LA INTRODUCCIÓN DE LA *TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA* DE K.-O. APEL Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.

REFLEXIONES DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA*

Enrique Dussel

Nuestra estrategia argumentativa en este diálogo parte de un estar de acuerdo con lo fundamental de la propuesta de Apel y, desde sus propios supuestos, de un continuar andando por las «sendas perdidas» que no han sido abiertas en el bosque. Nos situaremos en torno al 1973, fecha en la que Apel publica su *Transformación de la filosofía*[1], y cuando publicamos los dos primeros volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973).

Se trata de un diálogo entre un filósofo europeo y otro de la periferia del mundo actual (América Latina, África y Asia son esa periferia). Se trata de un acto comunicativo que argumenta a la búsqueda de un «acuerdo» (en mi caso, teniendo como horizonte la miseria del pueblo latinoamericano). Un diálogo argumentativo desde mi pueblo, el Otro ausente en este diálogo —ausente porque no puede *hic et nunc* argumentar—, pero condición de posibilidad de todo argumentar sin dominación en América Latina.

1. ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN (EL EUROCENTRISMO)

Apel ha escrito en *Diskurs und Verantwortung*[2] un rápido bosquejo de lo acontecido filosófica y biográficamente entre 1945 y 1987 en Alemania.

* Ponencia presentada en el Seminario *Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika*, Friburgo Br., 25 de noviembre de 1989. Publicado en Apel, 1992b, 45-104; en alemán parcialmente en «Die *Lebensgemeinschaft* und die *Interpellation* des Armen. Die Praxis der Befreiung», en Fornet-Betancourt (ed.), 1990, 69-96.

1. *Transformation der Philosophie*, que citaremos siempre primero en castellano y en segundo lugar en alemán (Apel, 1972-1973).

2. Apel, 1988, 373 ss.; «Zurück zur Normalität?», parágrafo 1: «Erfahrung des Zeitgeistes zwischen 1945 und 1987».

Haremos analógicamente lo mismo para mostrar las diferencias de las perspectivas filosóficas debidas a los contextos históricos, y también para indicar la pertinencia de buena parte de su propuesta teórica para América Latina.

1.1. *La «Modernidad» y la «falacia desarrollista»*

Deberíamos comenzar por discutir el sentido de la «Modernidad»[3]. El latinoamericano, en general, y el filósofo, en particular, descubre el tema de la «Modernidad» (véase Esquema 1) de otra manera que el centro-europeo —con mayor razón si es «eurocéntrico»—. En efecto, América Latina no se encuentra simplemente en la «pre-modernidad» (posición 1 del Esquema 1), porque en nuestro continente no hubo propiamente feudalismo[4], ni mundo feudal; y lo «tradicional» tiene una idiosincrasia particular que debe ser rescatado positivamente. América Latina fue conquistada por España y Portugal renacentistas; «modernas» en un primer sentido.

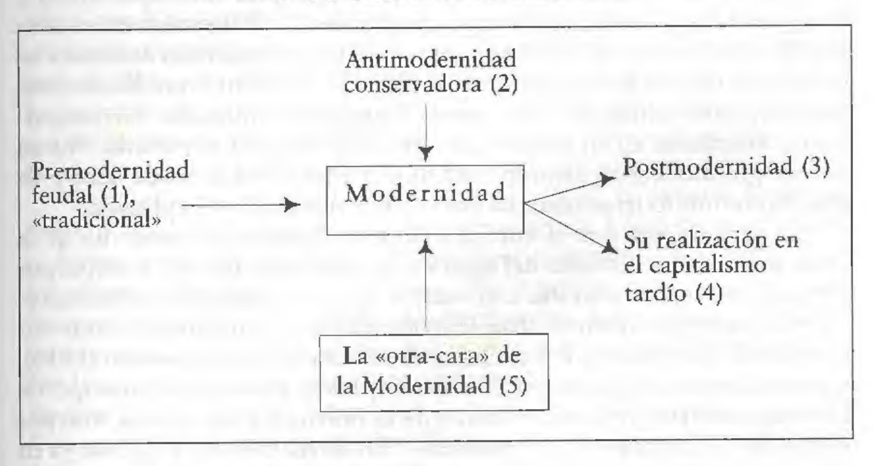
Tampoco somos «anti-modernos» (posición 2), como pueden serlo grupos conservadores que sueñan con la «restauración» de un pasado al que nunca podremos retornar: nuestro pasado pre-europeo o indígena no puede proyectarse en el futuro como una utopía que hay que hacer renacer; simplemente lo veneramos como nuestro «origen» propio y distinto, irrepetible, pero en el caso de las «naciones» o etnias existentes, deben ellas mismas indicar el camino a seguir.

Tampoco podemos ser «post-modernos» (posición 3) —aunque apreciamos buena parte de las críticas negativas a la «Modernidad»—, ya que nuestra situación política, económica y cultural nos libra de tales juegos de pensamiento, cuando son meramente nihilistas o escépticos, o esteticistas, propios de la sofisticación de una civilización de abundancia y sin claras alternativas. No podemos ser post-modernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida de un pueblo oprimido.

3. Véanse por ejemplo Rorty, 1979; Lyotard, 1979; Vattimo, 1985; Habermas, 1988, en especial, «Exkurs zum Veralten des Produktionsparadigmas» (pp. 95-103), sobre el que mostraremos después nuestro desacuerdo, en cuanto a su aplicación al Marx definitivo. Sobre el «eurocentrismo», véase Amin, 1989.

4. Véase Bagú, 1977, 56-111; Frank, Puiggrós y Laclau, 1972; Sempat Assadourian, Cardoso, Ciafardini y otros, 1973; en mi *Para una ética de la Liberación latinoamericana*, III, 229-230, hay una bibliografía razonada sobre el tema, mostrándose que fue A. Gunder Frank, en su artículo «Sociologie du développement et sous-développement de la sociologie» (Frank, 1970) en el que mostró que la «totalidad» del sistema mundial es donde debe situarse la economía «nacional» (y no tomar a cada sistema económico nacional como variable «independiente»).

Esquema 1
LA «OTRA-CARA» DE LA MODERNIDAD



Nos es imposible intentar, como se propone Habermas, la plena realización de la «Modernidad» (posición 4). Ello es quizá un objetivo de las sociedades del «capitalismo tardío». Intentar, sin más, imitar a Europa o Estados Unidos en la periferia es caer en la «falacia desarrollista» (es decir, intentar realizar por extrapolación en el capitalismo dependiente y explotado lo que se piensa y efectúa en el capitalismo central desarrollado). La «falacia desarrollista» consistiría en caer en el «mal infinito» de Hegel (por más que el «esclavo» trabajara, nunca llegará a ser «señor libre»; al contrario, enriquecería al «señor» y sería más esclavizado: los países periféricos, como el esclavo, deben primero liberarse de la relación de dominación, para después «desarrollarse» autónomamente).

América Latina, en cambio, nació al mismo tiempo que la Modernidad, pero como su «otra cara» necesaria, silenciada, explotada, dominada (posición 5). La Modernidad culminó ideológica y filosóficamente en la Ilustración; fue antecedida por el Renacimiento y se manifestó en la Reforma; pero estos tres fenómenos son sólo intra-europeos. La Modernidad nació en realidad con la apertura de Europa al «mundo» a finales del siglo XV, en aquel octubre de 1492 cuando se «descubrió» el nuevo continente (lo que para los habitantes que vivan en la «exterioridad» de Europa significó el comienzo de una larga invasión). Europa, antes de 1492, era una cultura provinciana, periférica del mundo árabe, turco, musulmán (mundo islámico que se extendía desde Marruecos y Libia hasta Egipto, la Mesopotamia del califato de Bagdad, Persia, el Imperio mogol de Delhi, los comerciantes musulmanes del espacio indonésico, hasta la isla de Mindanao en Filipinas: una cultura que unía el Atlántico con el Pacífico).

Desde 1492 comenzó la «centralidad» europea en la historia universal —y con ello la Modernidad—. América Latina (aún antes que África y Asia, por ser la primera «periferia» como indica I. Wallerstein en su obra *The World-System*) fue desde su nacimiento la contrapartida dialéctica de la Modernidad. Con ello queremos indicar que constituye en ella *una sola realidad*, pero siendo la «otra parte» dominada, explotada, estructuralmente articulada en su función de origen de riqueza expoliada. Nunca fuimos pre-modernos: siempre sufrimos la Modernidad desde dentro de ella. No somos lo irracional; somos la parte dominada y explotada.

La primera vez que el europeo planteó el problema moderno de la «racionalidad» fue a finales del siglo XV y a comienzos del XVI. Europa, por primera vez, se encontraba con «seres» que se asemejaban a humanos. Aquellos europeos identificaban «europeidad» con «humanidad», con «racionalidad». Bartolomé de Las Casas, en su tratado *De unico modo* (1536), plantea claramente que la única manera de hacer a los indios partícipes de la cultura cristiana no era por medio de la violencia de las armas, sino por medio de la «argumentación racional»[5]. En cierta manera se piensa ya en una «comunidad de comunicación ideal sin dominación». Tiempo después, sin embargo, Europa asegurará su «centralidad», y por esto Hegel podrá escribir:

> El pueblo que recibe un tal acontecimiento como principio natural [...] es el pueblo dominante de esta época de la historia mundial [...]. Contra el derecho absoluto que tiene el portador actual de ese grado del desarrollo del Espíritu universal, el espíritu de los otros pueblos no tiene ningún derecho[6].

5. Opino que el primer debate en la Edad Moderna sobre la «racionalidad» en un horizonte mundial, fuera del «provincialismo» europeo, se produjo ante el hecho de la «invasión» (el «descubrimiento» desde Europa) de América. Bartolomé de Las Casas escribió, en defensa de una «argumentación racional sin dominación»: «La providencia divina estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: *la persuasión del entendimiento por medio de razones* y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres» (*Del único modo* [1536], 1975, 65-66). Con esto responde a la objeción de Gonzalo Fernández de Oviedo: «Estas gentes de estas Indias, *aunque racionales y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales*» (*Historial general y natural de las Indias*, 1959, III, 60). El Otro, para Fernández de Oviedo, había sido destituido fácticamente de su dignidad humana. Ginés de Sepúlveda iba más lejos aún: «El tener ciudades y *algún modo racional de vivir* [...] sólo sirve para probar que no son osos, ni monos» (*Democrates Alter*, 1957, 15).

6. *Rechtsphilosophie*, parágrafo 347 (Hegel, 1971, t. X, 505-506). En la *Religionsphilosophie* llega a decir que Inglaterra se transformó en «die Missionarien der Zivilisation» en el mundo (*ibid*., t. XVII, 538).

1.2. *Populismo, desarrollismo; de la ontología a la tradición analítica*

Toda nuestra historia es distinta a la europea[7], pero no siendo éste el momento de exponerla en su totalidad, nos atendremos sólo a la época más reciente: a partir de la crisis del 1929, que tendrá mucho que ver con la aparición del nazismo en Alemania y del populismo latinoamericano —fenómenos análogos en ambas partes del Atlántico—, y, además, época en la que se sitúa biográficamente la vida de Apel, y la mía propia.

En efecto, entre las dos guerras (1914-1945), la presión de las metrópolis (Inglaterra, Estados Unidos, Francia, etc.) se dejó sentir menos —debido a que sus esfuerzos estaban comprometidos en la lucha por la hegemonía del mundo capitalista—. En América Latina, la burguesía industrial nacional tuvo entonces su oportunidad, habiéndose debilitado la «competencia» de los capitales desarrollados centrales. Filosóficamente fue la aparición del pensamiento antipositivista —con influencia de H. Bergson y de Ortega y Gasset—: A. Korn y C. Alberini en Argentina, Vasconcelos y A. Caso en México, Deustua en Perú, Figueiredo en Brasil[8]. A finales de la década de los veinte del siglo XX dos jóvenes argentinos, Carlos Astrada y Nimio de Anquín, obtienen una beca y estudian tres años en Alemania, el primero con Heidegger en Friburgo, y el segundo con Cassirer en Hamburgo. Con ellos se inaugura el pensamiento «ontológico» propiamente dicho —algo antes que José Gaos, republicano español en México—. La *Raza cósmica* de Vasconcelos en 1926 o el *Mito gaucho* de Carlos Astrada en 1946 son obras de esta etapa que expresa un «nacionalismo ontológico» del ser situado desde la realidad latinoamericana afirmada como positividad.

El 1954 trae nuevos aires filosóficos —con el comienzo de la indiscutida hegemonía norteamericana, que reemplazaba a la inglesa anterior[9], después de «reconstruir» en diez años a Europa, lo que le permite ocuparse ahora de la «periferia»—. Fue la presencia de una epistemología de tipo popperiano, mientras que, poco a poco, el pensamiento analítico cobra importancia en todo el continente. Filosofía «neutral» en lo político, podrá convivir fácilmente con las futuras dictaduras militares —y proliferar a su sombra en Argentina, Chile, Brasil, etc. (Gracia *et al.*, 1985)—. El final de la experiencia del capitalismo nacionalista «populista» (1930-1954) será seguido del fracaso del «desarrollismo» crecientemente dependiente (del

7. Véase Dussel, 1982, 405-436 (con extensa bibliografía al comienzo).

8. Véase, entre otras, Korn, 1936; Alberini, 1930; Zea, 1955; Salazar Bondy, 1954; Cruz Costa, 1964; Miró Quesada, 1974.

9. El golpe de Estado planeado contra Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954, y el suicidio de Getulio Vargas en Brasil en el mismo año, indica el fin de los populismos y el comienzo de la década llamada del «desarrollo». Véase mi artículo «Estatuto del discurso político populista» (Dussel, 1983, 261-299).

1954 al 1964: año del golpe militar en el Brasil de Castelo Branco); fracaso que se encuentra como punto de partida histórico de la argumentación de la filosofía de la liberación.

1.3. *La filosofía de la liberación*

Por mi parte, habiendo nacido en 1934 en un pequeño pueblo casi en el desierto (La Paz, Mendoza, Argentina), junto a los Andes, conviví con la miseria de un pueblo pobre y empobrecido —que entristeció muchos días de mi niñez—. Realicé mis estudios universitarios (1952-1957) de pensador de la «periferia», donde se entremezclaba la pasión por saber de filosofía (en griego leíamos a los griegos, en latín a los latinos, en francés a Descartes, en inglés a Hobbes, y rudimentos de alemán para estudiar en esa época, por ejemplo, a Max Scheler) con la «mentalidad colonial». Por ello, partí al extranjero recién «licenciado» para efectuar la «experiencia europea» (1957-1966)[10], que mucho me enseñó, y, en primer lugar, lo «periférico» que somos para el pensar del «centro». Uno descubre en Europa, como estudiante procedente del Tercer Mundo, simplemente, la no-existencia de «lo propio» en la cotidianidad de la filosofía del «centro». Fue el tiempo de mi primer doctorado en España (1959); de la estancia en Israel (donde escribí *El humanismo semita*[11]), para reconstruir la tradición de mi pueblo latinoamericano. De retorno a Francia, seguí de cerca el pensamiento de Paul Ricoeur, que acababa de publicar *La symbolique du mal*. Dos años en Alemania (1963-1965), en Maguncia y Münster, me fueron abriendo a la fenomenología de Husserl (posteriormente trabajé con van Breda en el archivo de Lovaina), y lentamente a la lectura completa del pensamiento de Heidegger —del que dependí fuertemente hasta 1970—. En 1966 defendí mi segunda tesis doctoral en La Sorbona de París.

Al regresar en 1966 a Argentina, como profesor universitario, bajo la dictadura militar de Onganía, se fue viendo bien pronto la distancia entre una fenomenología «descomprometida» y la realidad política de América Latina. En 1969 acontece el «cordobazo» (análogo al «mayo» parisino del año anterior). Discutiendo en ese mismo año con sociólogos en Buenos Aires, vi profundamente criticado el proyecto que venía realizando de escribir una ética ontológica heideggeriana[12]. Fals Borda había escrito una

10. Véase mi artículo «Liberación latinoamericana y filosofía», en Dussel, 1983, 10 ss. Allí explico la carta de Sarmiento a Thomson donde se refiere a lo «miserable, sanguinario y primitivo» que era el gaucho argentino.

11. Escrito en 1961 y publicado en Buenos Aires, 1969. Allí explicaba que mi intento era clarificar desde sus fundamentos la «cultura latinoamericana», tema sobre el que realizamos una semana de estudios que se publicó en *Esprit* (1965). Posteriormente escribí *El humanismo helénico* (1975c) con el mismo propósito. *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974) aúna así la cultura antigua con el siglo XV, el origen de América Latina.

Sociología de la liberación en Bogotá; André Gunder Frank acababa de lanzar la temática de la «teoría de la dependencia»[13], ante el fracaso del desarrollismo. Nació así la hipótesis de una «ética de la liberación» —como puede observarse en el pasaje de los capítulos 1 y 2 al capítulo 3 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*: «La exterioridad metafísica del otro» (Dussel, 1973, I, 97 ss., par. 13-19)—. Éste es quizá el momento más crucial y el originario de la primera filosofía de la liberación.

La «teoría de la dependencia» mostraba la estructural articulación de las naciones subdesarrolladas en el sistema mundial, en el que dichas naciones pobres transferían valor de manera continua, sistemática e inevitable[14]. El Marcuse de *El hombre unidimensional*, y la Escuela de Fráncfort, en general, nos dieron la posibilidad de «politizar» la ontología. Y así, la experiencia de estar «fuera» de Europa, de ser la parte explotada del mundo capitalista (naciones subdesarrolladas, periféricas, la «otra cara» de la Modernidad), se nos impuso «filosóficamente» como la exigencia de superar dicha «ontología» —aun ya politizada—. La dependencia, originaria desde el comienzo de la Modernidad en 1492, tenía como su contradicción positiva la «liberación». Liberación del explotado, del oprimido, del dependiente, propuesta entre otros por Franz Fanon. Fue en este momento cuando el primer fenomenólogo francés —que estudió con Husserl y Heidegger en Friburgo, que tradujo las *Meditaciones cartesianas* del ale-

12. Terminaba en julio de 1969 mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1973b), donde, desde una hipótesis heideggeriana (exponiendo las éticas de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Max Scheler), criticaba las morales «ónticas» de la Modernidad. Esto quedará expreso en el capítulo 2 de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973, I, 65-96); y posteriormente en 1977 en *Filosofía de la liberación*, 2.3: «Mediaciones». Metódicamente describí la cuestión en el capítulo 6 de la citada ética, en el parágrafo 32: «El método filosófico moral de la subjetividad moderna» (II, 130 ss.). Además, enfrentando a Hegel, escribí una obra, *La dialéctica hegeliana* (1970), que será posteriormente asumida en la obra mayor *Método para una filosofía de la liberación* (1974b), donde se muestra el paso de lo «moral óntico» a lo «ético ontológico».

13. Bibliografía y puesta al día de la problemática en Dussel, 1988, cap. 15.

14. La «teoría de la dependencia», que alrededor de 1975 dejará de cultivarse, la he estudiado de manera nueva fundamentándola en las posiciones de Marx mismo (Dussel, 1985, 371-415; y 1988, 312-363). Ciertamente la filosofía de la liberación, que nació en Argentina a fines de 1969, trata la cuestión socio-económica de la transferencia de valor de manera estructural, como causa externa de la pobreza de las naciones subdesarrolladas y como «detonante» científico empírico de su discurso filosófico estricto. Sobre una descripción bibliográfica del «Movimiento» filosófico de la liberación en América Latina, véase mi artículo «Retos actuales a la filosofía de la liberación» (1987, I, 11-25; también en *Libertação/Liberación* [Porto Alegre, órgano de AFYL] 1 [1989, 9-30]; y otro titulado «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación» (Dussel, 1987b, 20-50). Se ha organizado desde 1982 una Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), miembro de la Federación Mundial de Asociaciones de Filosofía, que se ha hecho presente en los últimos Congresos Mundiales de Filosofía, Interamericanos, Nacionales de México, Argentina, etc. Como información véase Schelkshorn, 1989.

mán al francés para que Husserl las leyera en 1930 en París— nos permitió «despertar del sueño ontológico heideggeriano». La obra *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité* de Emmanuel Lévinas[15] nos sirvió de punto de partida filosófico a fines de 1969 y comienzos de 1970. Nos sirvió porque nos permitía comenzar por una ética política a partir de la miseria del pueblo latinoamericano como superación de la ontología —«comprensión del mundo»— como dominación. América Latina, las naciones oprimidas y dependientes, las clases explotadas, las masas marginales, «el pobre», la mujer, la juventud podían ser pensados desde una filosofía que superaba el horizonte de la ontología unidimensional descrita por Marcuse: la categoría meta-física de *Autrui* (el Otro)[16] presentaba la posibilidad de una trans-ontología. La filosofía de Lévinas era dialógica —veremos posteriormente qué significación puede tener esto para el diálogo con Apel— y une siempre el lenguaje a la ética:

> La justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión donde, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es el derecho a la palabra (Lévinas, 1968, 274).

En el capítulo 3 de mi *Ética* ya nombrada —lo mismo que en el capítulo 6, parágrafo 36, «El método analéctico y la filosofía latinoamericana» (Dussel, 1973, I, 98 ss.; II, 156 ss.[17])—, partimos del último Heideg-

15. Editada por M. Nijhoff en *Phaenomenologica*, Den Haag, [3]1968. Véase Dussel y Gillot (1975), donde se muestran las diferencias entre el pensamiento abstracto de Lévinas y el concreto, y político, de la filosofía de la liberación.

16. En la nota 332 del tomo I de la *Ética* escribíamos: «En cuanto a una bibliografía mínima recordamos las obras de Emmanuel Lévinas *Totalité et Infini* (1961), trabajo maduro que fue comenzado en 1947 con la obra *De l'existence à l'existant* (1947), seguida de *Le temps et Autrui* (1947b), primeras críticas al pensar europeo de Hegel y Heidegger de manera frontal desde la metafísica de la Alteridad; anunció otra obra para 1975, *Autrement qu'être* (donde abordará cuestiones que hemos discutido con él personalmente en París); en el mundo alemán podría irse a buscar indicaciones en las obras de Fichte (véase Duesberg, 1970, 23-192); mucho más explícitas en las de Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) (en *Sämtliche Werke*, II, 1959), al que se refiere Karl Löwith en su obra *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* ([1928], 1969, 5 ss.); ya en el siglo XX, partiendo de las intuiciones de H. Cohen o de F. Rosenzweig, se conocen las obras de Martin Buber, como, por ejemplo, *Das dialogische Prinzip* (1962) (véase Theunissen, 1965, 243 ss.; en la obra de Theunissen se hace una crítica a la doctrina del Otro en el pensar de Husserl, Heidegger y Sartre, y se describe positivamente esta tradición del pensar en pp. 374-482; sobre la cuestión en Husserl, Heidegger y otros autores, véase Waldenfels, 1971, bibliografía en pp. 411-418); en el pensamiento francés el primero en comenzar el camino fue Gabriel Marcel con su *Journal métaphysique*, t. I, 1935, tema que se inicia en 1914» (I, 183).

17. Versión francesa de este parágrafo en «Pensée analectique en philosophie de la libération», en *Analogie et Dialectique*, 1982, 93-120). Véase el capítulo «Die analektische Überwindung der Dialektik der Totalität», en Peter, 1988, 156-204; y en especial los pasajes de Kant, Fichte, Hegel, Schelling, etc.: «Historische Wurzeln des Transzendenzdenkens» (*ibid.*, 244-389); además: Goizueta, 1988; Zimmermann, 1987.

ger de esa época, de *Wegmarken*[18], e intentábamos ir más allá del horizonte del mundo, más allá que el «pensar» ontológico mismo. La filosofía de la liberación había nacido como pretensión de pensar la revelación del Otro, como «exterioridad» de la totalidad del mundo, y, desde él, criticar al mundo como totalidad[19]. Volveremos más adelante sobre este tema. Lo que ya expusimos en 1971 con respecto a Heidegger o Gadamer —lo mismo que con respecto a Marcuse o Bloch—, deberemos ahora repetirlo analógicamente con respecto al pensar de Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas: han pasado diecisiete años, pero nuestra obra *Para una ética de la liberación*, escrita en español, ha permanecido para la filosofía europea o norteamericana como inédita (escribir en una lengua «bárbara» es como ser «noble» sólo en el propio país, pero no universalmente, como diría Aristóteles[20]).

Vendrán los años de desarrollar los cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación* en diez semestres (de 1970 a finales de 1974). El 2 de octubre de 1973 mi casa fue objeto de un atentado de bomba perpetrado por la extrema derecha peronista. Al día siguiente, de entre los libros dispersos en el suelo lleno de escombros de mi biblioteca, tomé la *Apología de Sócrates* y di una clase ante mis alumnos, explicando por qué cuando la filosofía es crítica debe ser perseguida como Sócrates. Habíamos dejado atrás el academicismo y nos internábamos en la historia de la filosofía universal como crítica, como lucha, como peligro y riesgo. En 1975 debí abandonar Argentina —como tantos dejaron Alemania en 1933—; comenzaba el exilio, el del Sócrates asesinado, el del Aristóteles perseguido en la isla Eubea, el del Agustín sitiado, el del Boecio encarcelado, el del Tomás que muere de cami-

18. Usamos obras tales como *Gelassenheit*, 1959; *Unterwegs zur Sprache*, 1965; *Wegmarken*, 1967; *Zur Sache des Denkens*, 1969; *Heidegger im Gespräch*, 1969, etc., citadas desde nota 214 en adelante (Dussel, 1973, I, 176 ss.). Sobre Heidegger: «La hermenéutica existenciaria» (par. 34; *Ética*, 1973, II, 141-156); pero en este caso, en cambio, partía del Heidegger de 1907, con sus dieciocho años, como lector de Brentano, futuro obispo de Friburgo. Allí escribía: «Sobre este tema véase H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), en especial sobre Dilthey y Husserl (pp. 205 ss.) y sobre Heidegger (pp. 24 ss.)» (*ibid*., II, 229).

19. En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973, desde el volumen II al V, fue el largo desarrollo de exponer una ética completa y sistemática desde la exterioridad del «otro»: como mujer (la erótica, vol. III), como hijo/hija (la pedagógica), como el pobre de la política (vol. IV), como el Otro absoluto desfetichizante (vol. V). En la *Philosophie der Befreiung* (Dussel, 1977) se intenta una síntesis: la erótica (3.2); la pedagógica (3.3); la política (3.1); el antifetichismo (3.4). Se da cuenta de las tesis de los cinco volúmenes de la *Ética* —sin aparato crítico—. Sobre el tema del Otro como «exterioridad» véase en *Philosophie der Befreiung*, 2.1 y 2.4; la «totalidad» ontológica, en 2.2.

20. Hablando de los «nobles», el heleno-céntrico Aristóteles escribió: «Nuestros nobles se consideran nobles no solamente en nuestro país sino en todas partes (*pantakhu*), mientras que los nobles entre los bárbaros son solamente nobles en su propio país» (*Política* I, 3, 1255 a 32-35).

no al concilio de disputas, el del Fichte expulsado de Jena, el del Marx que nunca pudo ser profesor universitario, y el del Husserl excluido de su cátedra en Friburgo... que ocuparía su discípulo Heidegger; el del Gramsci de la cárcel; el de Mauricio López, profesor de mi Facultad de Filosofía de Mendoza, torturado y asesinado en 1975; el de Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación, asesinado la semana anterior a este diálogo con Apel aquí en Friburgo, en noviembre de 1989, en El Salvador.

En México, mi nueva patria, Heidegger había caído en descrédito en esos años; la Escuela de Fráncfort en 1975 no estaba tampoco en boga; reinaban el althusserianismo y la filosofía analítica. Los latinoamericanistas se ocupaban sólo de la historia de la filosofía latinoamericana. Tomé la decisión de releer a Marx desde la perspectiva de la filosofía de la liberación. De esta manera podría expresarme ante marxistas y latinoamericanistas; pero, y en esto cifro la pertinencia de Apel, la filosofía analítica no entraba en mi proyecto. Comenzada la tarea, cuál no sería mi asombro cuando, releyendo los *Grundrisse*, pude descubrir en Marx el tema de la «exterioridad» del Otro, del pobre —Marx gustaba escribir este término en latín, *pauper*:

> El *trabajo vivo* como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*): *pobreza* no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva [...]. Una objetividad no separada de la *persona*: solamente una objetividad que coincide con su inmediata *corporalidad* [...]. El trabajo [...] como *fuente viva del valor* [...] (Marx, 1974, 203, 8-45).

Ahora Marx podía ser pensado desde una antropología trans-ontológica que defina al «sujeto» como «fuente» (no «fundamento») «creadora» (no productora solamente) del valor «desde *la nada*» del capital. Pensamiento ligado a Schelling, pero no al Schelling que puede dar origen a un «paradigma productivista», sino a un Schelling que entregó a los posthegelianos desde 1841 un «paradigma creacionista» —y en esto estribará la ambigüedad de la interpretación que sobre Marx nos propone Habermas[21].

21. En mis tres tomos sobre el comentario de las cuatro redacciones de *El capital* (1. Los *Grundrisse* de 1857-58; 2. *Los Manuscritos del 61-63*; 3. *Los Manuscritos del 63-65*; 4. *El capital*, tomo I de 1866-1867 y los manuscritos inéditos de los libros II y III que están en Amsterdam y hemos consultado para realizar el primer comentario completo de dichas «cuatro redacciones»), hemos probado que el paradigma «creacionista» (como creación de plusvalor por la subjetividad del trabajo vivo desde la nada del capital; es decir, desde más allá del valor del salario, que es capital) en Marx se funda en las sugerencias del último Schelling, que pasaron a la tradición desde sus célebres conferencias de 1841 en Berlín. Habermas tiene de Schelling una visión parcial (más bien de las *Weltalter* pero no de la *Philosophie der Offenbarung*). Véase mi obra *Método para una filosofía de la Liberación*, 1974b, 116 ss., parágrafo 17: «Del Hegel definitivo al viejo Schelling». Una reinterpretación cabal de Marx exige un retorno creativo a Schelling. Véase, en Habermas (1963, 172-228), su interpreta-

Esta nuestra filosofía, como podría observarse posteriormente, nace desde la miseria creciente latinoamericana, desde la experiencia de las revoluciones recientes —principalmente de la cubana y sandinista—; de las limitaciones del «populismo» (última oportunidad de un capitalismo independiente y popular, como el de Cárdenas [1934-1940] en México, Vargas [1930-1954] en Brasil), del fracaso del «desarrollismo» (que por «dependiente» nunca podría desarrollar nuestras naciones, sino aumentar la transferencia de valor, es decir, aumentar la miseria), del horror de las dictaduras de «seguridad nacional» (que aumentaron dicha transferencia) y de las mismas «democracias» formales ahora existentes (desde la de Alfonsín en Argentina hasta la de Alan García en el Perú), que aunque «democracias» modernizantes no tienen capacidad de evitar el fracaso por la imposibilidad de superar la miseria económica creciente. En este contexto de capitalismo dependiente, explotado, de creciente empobrecimiento, de masas hambrientas que asaltan negocios de comestibles para simplemente comer en Caracas o Maracaibo en Venezuela, o en Rosario o Buenos Aires en Argentina, la filosofía de la liberación tiene el deber de pensar la realidad que la enfrenta, tan diferente a la del «capitalismo tardío»[22].

2. ESTRATEGIA ARGUMENTATIVA DE LA «INTRODUCCIÓN» Y SU PERTINENCIA EN AMÉRICA LATINA

Apel sigue, con extrema claridad, un argumento que progresa por pasos. Mostraremos especialmente su pertinencia para América Latina.

2.1. *¿Subsunción, transformación o liberación de la filosofía?* (9-11/9-12)[23]

Nuestro filósofo aboga por una «transformación» que tenga en cuenta la «comunidad filosófica de comunicación institucionalizada» (10/10), que no está «libre de dominación», ni debe confundirse con la «comunidad humana de comunicación» (10/10). Por ello, el mero compromiso del filó-

ción de Schelling. No se descubre allí el *Herr des Seins*, la *Quelle* creadora (que al menos indirectamente tendrá influencia en Marx).

22. La expresión «tardío» se opone a «temprano» o «atrasado», pero no a «explotado» —lo que es esencial para la filosofía de la liberación: sin dominación conocida y analizada no hay conciencia de la necesidad de la liberación—. La «falacia desarrollista», eurocéntrica, imposibilita una filosofía de la liberación (en los países «centrales» dominadores y en los pases «periféricos» explotados). Esta falacia contamina la totalidad del pensamiento de Habermas.

23. Los números separados por / remiten a las páginas de la traducción española (1985) y edición original alemana (1972-1973) de la obra de K.-O. Apel *Transformación de la filosofía*.

sofo en la sociedad humana no suple las exigencias propias de la filosofía; pero tampoco el cumplimiento de exigencias intra-filosóficas es, *ipso facto*, cumplimiento de deberes sociales[24]. Es necesario, entonces, mediar *críticamente* la relación entre la teoría filosófica y la praxis social, en especial «fundamentar críticamente desde los intereses cognitivos del hombre las abstracciones que realiza la *teoría* en las ciencias particulares» (11/11).

La filosofía latinoamericana de liberación se sitúa, también —sin dejar de pensar el *nivel A* de Apel o trascendental— en un nivel aún más concreto, y se pregunta, por ejemplo, con Gramsci[25], sobre el «aparato material» que usa dicha «comunidad filosófica de comunicación». Y, entonces, aparece otra problemática. La mera «comunidad filosófica» puede mostrarse como «comunidad filosófica *hegemónica*» —es decir, que controla aparatos de dominación filosófica: lenguas desde las cuales se ha pensado filosóficamente, instituciones pedagógicas (facultades, institutos, etc.) con recursos económicos suficientes (sueldos de profesores, alumnos que sólo estudian y que no trabajan, bibliotecas con la bibliografía necesaria, etc.), con revistas (las más antiguas, prestigiosas, con mayor número de ejemplares, etc.). Si la «comunidad filosófica de comunicación» no puede dejar de estar de hecho articulada con la «comunidad humana» (nacional [alemana, por ejemplo], continental [europea]), los «intereses» (ontológicos, en sentido habermasiano) son los que constituyen los presnpuestos del horizonte de la filosofía. Dicha «comunidad filosófica», con sus «aparatos materiales» institucionalizados, ejerce la «dominación» sobre otras «comunidades filosóficas» —de hecho, annque no de derecho y, frecuentemente, sin ninguna conciencia de los agentes—. En este caso, la «transformación» de la filosofía debería en su proyecto incluir *también* (y no exclusivamente) la «liberación» *de la filosofía* (genitivo objetivo), como ejercicio racional que debe saber pensar «otras realidades» —distintas a la «realidad» de la «comunidad filosófica *hegemónica*», europea, por ejemplo—, sin intentar dominar a las *otras* «comunidades filosóficas».

De esta manera, «transformación» es «subsunción» de las reducciones del pasado y «liberación» de dominaciones inadvertidas, pero no por ello menos «reales» (y que «sufrimos» en la «periferia» mundial, en América

24. En los capítulos 9 y 10 de nuestra obra *El último Marx* hemos expuesto cómo Marx practica una filosofía «implícita», como «subsunción (*Subsumtion*)» de la ontología hegeliana (invertida meta-físicamente, ya que el «inicio [*Anfang*]» del discurso de Marx es el «no-ser» y no el «Ser» [como para Hegel]; al inicio no está el «valor» [«ser» del capital], sino el «trabajo vivo [*lebendige Arbeit*]» [el «no-capital»]).

25. Véase mi artículo «Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio» (Dussel, 1983, 99 ss.). Escribe Gramsci: «La realizzazione di un *apparato egemonico*, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle conscienze e dei metodi di conoscenza, e un fatto di conoscenza, un fatto filosofico» (*Quaderni del carcere* 10, II, par. 12; 1975, II, 1250). Habría que constituir el concepto de «aparato» como una categoría —lo que Gramsci no hace aquí.

Latina, África o Asia, «comunidades filosóficas de comunicación», que deben pensar su *propia* realidad «distinta», no meramente «diferente»[26], y no simplemente «repetir» la filosofía del centro).

2.2. *Crítica a la «falacia cientificista»* (12-21/12-22)

Este momento dialéctico —el paso de una filosofía de la ciencia o del lenguaje a la hermenéutica ontológica o trascendental, hecha por Apel con tanta competencia, claridad y creatividad— coincide con la intención de la filosofía de la liberación[27]. Apel tiene el mérito de haber creado un puente «positivo» entre la ontología fenomenológica alemana y la filosofía analítica y del lenguaje anglosajona (inglesa y norteamericana en particular); y también, entonces, en América Latina, porque como hemos escrito en la «Exposición», en nuestro continente la filosofía analítica, de la ciencia o del lenguaje[28], poco frecuente en 1940, se implantó hegemónicamente desde 1960.

El argumento parte desde la «comunidad de los científicos» (12/12) hacia la articulación de ésta con la «sociedad abierta» (12/13). En el primer tomo de la obra, Apel inclnye valiosos trabajos que manifiestan cómo fue pasando de sus primeros escritos sobre una filosofía clásica del lenguaje[29] a lo que pudiéramos llamar una nueva posición que subsume (*subsumiert*) la filosofía analítica del lenguaje en una hermenéutica pragmático-ontológica, trascendental. En su trabajo sobre la semiótica de Ch. Morris de 1959

26. Lo «diferente (*Unterschied* en Hegel, *Differenz*; *differentia* en latín)» se funda en la identidad; lo «distinto (*Distinkt, Divergenz*», *distinctio* en latín, lo *non-aliud* de Nicolás de Cusa) se encuentra en la «exterioridad» de la Identidad y el Fundamento (*Grund*). Para los filósofos clásicos de la *analogía*, los «analogados» contenían cierta *similitudo* (que incluye la *identitas* y la *differentia*) y cierta *distinctio* (que no es la *differentia*). Véase mi *Philosophie der Befreiung*, 1985, 2.4.3 (el traductor utiliza para *distinctio* la palabra alemana *Divergenz*, que no es estricta; *ibid.*, 55-57). Esta terminología la usa la filosofía de la liberación desde 1969; es de inspiración levinasiana, pero no guarda relación con la propuesta, posteriormente, por Derrida.

27. Véase *Philosophie der Befreiung*, 5.1-5.9; y en «Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation», en *Philosophical Knowdlege*, 1980, 108-118.

28. Véase en Gracia *et al.*, 1985, donde en 689 largas páginas de gran formato se hace la historia (y se agregan contribuciones inéditas) de esta corriente filosófica. Filósofos tales como Gregorio Klimovsky o Mario Bunge (Argentina), Alejandro Rossi, Luis Villoro o Enrique Villanueva (México), Héctor-Veri Castañeda (Guatemala), y tantos otros, son algunos nombres de esta tradición. Obra de gran interés —ninguna otra corriente filosófica, excepto el marxismo, ha efectuado en América Latina una evaluación histórica tan acabada de sí misma.

29. Por ejemplo *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, 1980, donde ya se ocupa, entre tantos otros, de Charles Morris o Wittgenstein (pp. 28 ss.). Debemos aquí incluir también sus primeros capítulos reunidos en la *Transformación de la filosofía*: «Las dos fases de la fenomenología...» [1955], en *ibid.*, 75-100/79-105; y «El concepto filosófico de verdad...» [1959], en *ibid.*, 101-131/106-138.

se ven los primeros pasos[30]; pero es en «Lenguaje y orden» (I, 161-189/167-196[31]) donde se observa la estrategia de su argumentación: el pasaje del lenguaje al «mundo de la vida cotidiana», como horizonte siempre presupuesto. En los magníficos trabajos donde se relaciona el pensar crítico de Wittgenstein con el de Heidegger (para escándalo de analíticos y ontólogos) (1984, I, 217-264/226-275)[32], Apel va perfilando la posición definitiva que asumirá contra Popper en la «Introducción». Ya en el artículo sobre los «juegos del lenguaje» del último Wittgenstein[33], Apel expone críticamente «la unidad funcional de uso del lenguaje, forma de vida y mundo situacional» (*ibid.*, 360/375), lo que le permite remitir dichos «juegos» al horizonte de lo presupuesto: a sus condiciones trascendentales de posibilidad de la validez y del «sentido comprensible».

La falacia cientificista de Popper, tan extendida en América Latina, tiene un doble momento: 1) pretender extrapolar la racionalidad de la «tecnología social», con su ideal metódico de «ciencia unificada» (13/14)[34], a la racionalidad que se ejerce políticamente a la «sociedad abierta». La *frónesis* queda reducida a una *tekhne*. Y 2), extrapolar igualmente la argumentación científica, su método, el de la «comunidad de los científicos», como paradigma de «una sociedad abierta» (15/16). Además, se arroga el cientificismo la autoridad de «descalificar de entrada otros paradigmas gnoseológicos de la tradición filosófica como metodológicamente irrelevantes» (18/19) —ésta es la práctica cotidiana de la filosofía analítica en América Latina—. En cambio, la «falacia desarrollista» —de un Habermas, por ejemplo— pretende aplicar a «todo el planeta» (centro dominador y periferia dominada) el modelo del «capitalismo tardío» —una «falacia» de otro nivel.

30. Apel, 1984, I, 133-160/138-166.

31. Escribe Apel: «Cuando penetramos en el *Tractatus* no lo hacemos sin presuponer un orden metafísico acabado del mundo que permita una *co-ordinación* recíproca de los elementos fácticos, existentes uno con independencia del otro, de lenguaje y mundo» (*ibid.*, 164/170).

32. Y en la misma línea la contribución posterior: «La radicalización filosófica...», en *ibid.*, 265-320/276-334.

33. En especial en «El problema de la comprensión hermenéutica y la teoría de los *juegos de lenguaje* del último Wittgenstein», en Apel, 1972-1973, I, 338 ss./352 ss.

34. Se sugiere esta temática en *Philosophie der Befreiung*, 5.6.2. En *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973, I, el capítulo 2 (lo «óntico») queda implantado en el capítulo 1 (lo «ontológico»), fundamentación de toda ciencia fáctica en el mundo como presupuesto; en el *Método para una filosofía de la liberación*, 1974b, 26-31, hemos expuesto la posición de Aristóteles, donde se muestra que la «dialéctica» de la *ta endoxa* puede pensar el origen de los «principios» de las ciencias (*Refutaciones sofísticas* 11; 172 a 11-b 1; *De part. anim.*, I, 1; 639 a 1-10; *Tópicos* I,2; 101 a 26-b 4: «La dialéctica es útil para las ciencias filosóficas [...] y con respecto a los fundamentos de los principios de cada ciencia [...]». Planteamos estas cuestiones en «Ortopraxia y objetividad» (Dussel, 1983, 307-329) y en «Praxis y filosofía» (*ibid.*, 21-45), donde nos referíamos a las obras de Husserl (en especial *Die Krisis der europäischen Wissensachften*), Heidegger y Gadamer. En América Latina estas

2.3. *Subsunción y crítica a la filosofía de Heidegger y Gadamer* (21-49/22-52)

Apel muestra la importancia de un «retorno» a Heidegger —la filosofía de la liberación partió de él[35] y de la Escuela de Fráncfort, criticándolos subsuntivamente: tal es el camino de Apel, con una competencia propia y una creatividad personal— a través de la aportación de Gadamer, ya que «la *fenomenología hermenéutica* puede revindicar para sí, ante todo, el mérito de enlazar la emancipación (*Emanzipation* [que no es liberación]) de la experiencia respecto de la metafísica dogmática y de las cosmovisiones filosóficas con su emancipación respecto de las restricciones cientificistas» (21/23). Así quedan delimitados los dos extremos: el idealismo y solipsismo gnoseológico-filosófico y el ya aludido cientificismo —aun como filosofía analítica del lenguaje—. La fenomenología hermenéutica de un Gadamer ha implantado sobre sus presupuestos trascendentales tanto a la lógica de la ciencia como al solipsismo egológico de Descartes o Kant[36]; los ha fundado sobre la «preestructura existencial del comprender». Se supera así la concepción objetivística (*objektivistisch*) y se alcanza a ver claro «el problema hermenéutico original, que es el *acuerdo con los otros acerca del mundo objetivo*» (25/27). Por este camino, lentamente, Apel lograría mostrar la necesidad de pasar del solipsismo de Kant a la «comunidad» propuesta ya por el pensamiento de Ch. S. Peirce —cuestión que Apel descubre ya claramente en 1970—[37]. Es decir, desde una teoría

reflexiones, nuevamente, iban encaminadas a permitir fundar la posibilidad de una filosofía política, una filosofía de la liberación, para lo que era necesario refutar la «falacia cientificista», o la invalidación de una filosofía social desde la filosofía analéctica.

35. Una crítica frecuente contra la filosofía de la liberación se refiere a que usa una terminología fenomenológico-heideggeriana. Pienso que es una herencia a la que no hay que renunciar —pese a los descubrimientos de las reales vinculaciones de Heidegger con el nazismo, a los cuales siempre hicimos alusión desde 1970—. Sea nuevamente Apel bienvenido a América Latina; su presencia es «saludable» racional y argumentativamente.

36. En este momento Apel hace una anotación marginal: «Es lógico que en este punto destaquemos, junto a los llamados *pensadores del lenguaje* (Rosenzweig, Buber y Rosenstock-Huessy), la experiencia existencial yo-tú —atestiguada, por ejemplo, en la tradición bíblica—, ya que todavía no está subordinada a la gramática ontológica griega de la experiencia impersonal del *se*» (1972-1973, I, 23-24/22). Es interesante que Apel no nombre aquí a Lévinas. Por nuestra parte, hemos escrito *El humanismo semita* (1969) partiendo, exactamente, de la misma hipótesis: describir la experiencia no-griega del ser como «cara-a-cara». La filosofía de la liberación, en este sentido, quiere referirse radicalmente a una pensar no-griego, ontología de «la luz (*to fos*)», que hemos expuesto en nuestra obra *El humanismo helénico*, 1975c. (Véase *Philosophie der Befreiung*, 1.1.5-1.1.6 y 2.1). Es por ello, igualmente, por lo que no tenemos dificultad de «dialogar» con la filosofía de Apel, ya que la filosofía de la liberación es esencialmente «dialógica», «pragmática».

37. Hemos podido observar, en efecto, en la obra de Peirce (por ejemplo, *Philosophical Writings*, 1955) la presencia de tal concepto: «They must not stop at our own fate, but must embrace the whole community» («On the Doctrine of chances...»; p. 162); «But all this

de la «comprensión» se cita la problemática heideggeriana de la «verdad» como manifestación del sentido, y la problemática científica de la «explicación» queda fundada en el «acuerdo metacientífico de los científicos sobre los objetos a tematizar» (24/26). La situación pragmática del uso dialógico del lenguaje en general es el presupuesto trascendental de todo lenguaje científico. Por ello, «la disolución hermenéutico-histórica del principio de racionalidad de la escuela popperiana, recientemente observable, podría estar ligada al hecho de que fuera insuficiente su reflexión hermenéutico-trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia natural» (34/36). Las aportaciones de Heidegger y Gadamer deben situarse en ese nivel de las «condiciones de posibilidad» de la validez y del sentido, ontológicas, trascendentales. Dicho lo cual no podemos detenernos aquí en la descripción crítica, que realiza Apel, de las aportaciones y limitaciones en las cuestiones sobre la «validez» y la «verdad», en el contexto de la «tradición» (tanto de Heidegger como de Gadamer, y en especial de este último en todo el asunto del «comprender mejor a un autor de lo que se le comprende a sí mismo» [43/46]).

2.4. *Subsunción de la crítica de las ideologías* (49-64/52-68)

A partir de los resultados alcanzados, Apel se interna, siguiendo el camino emprendido desde la «fenomenología hermenéutica», en la dificultad de la «interpretación» psicoanalítica[38], como un nivel analógico, para pasar posteriormente a la interpretación de la sociedad propia de la «crítica de las ideologías» —de tipo marxista—. En efecto, el psicoanalista, en primer lugar, debe constituir al paciente como «objeto» de su interpretación para, en un segundo momento, devolverle la posibilidad de autoanalizarse y transformarse en actor de su propia terapia.

requires a conceived identification of one's interests with those of an unlimited community [...], interest in an indefinite community» (*ibid.*, 163). «We individually cannot reasonably hope to attain the ultimate philosophy which we pursue; we can only seek it, therefore, for the *community of philosophers*» («Some consequences of four incapacities», *ibid.*, 229), etc. El notable ensayo de Apel «De Kant a Peirce...» (Apel, 1972-1973, II, 149-168, trad. cast.), creemos, es central para comprender la totalidad del pensamiento del autor que comentamos. Une así Apel a Wittgenstein con Heidegger: «La superación de todos los límites concretos del juego de lenguaje en una comunidad ilimitada de comunicación, crearía las relaciones sociales que posibilitan en concreto el *acuerdo* intersubjetivo universal» (*ibid.*, 154-155/163). Estos descubrimientos apelianos pueden ser de gran utilidad para un desarrollo futuro de la filosofía de la liberación —pero no, como piensa Juan C. Scannone, como elementos de su superación—. De todas maneras, creo que en 1971, con el notable artículo sobre «La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales» (1972-1973, II, 220-263/209-249), Apel llega a constituir lo que pudiéramos llamar su propuesta filosófica definitiva, que tendrá desarrollos posteriores éticos o morales.

38. Sobre el tema véase «Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías», en *ibid.*, II, 91-120/96-127.

De alguna manera, el «método cuasi-explicativo» y crítico de las ideologías, igualmente, debe en primer lugar constituir a la sociedad como «objeto» de su interpretación, con la dificultad de que, en primer lugar, la sociedad no tiene (como el paciente del psicoanalista) ningún órgano institucional que le conceda tal derecho (lo cual es contradictorio con la noción misma de «ideología» de dominación, al menos), y, en segundo lugar, encontrar quién está investido en la sociedad con el poder de asumir tal diagnóstico socio-patológico; es decir, encontrar quién tiene el poder para llevar a cabo la terapia prescrita por el crítico de las ideologías[39].

Aquí Apel entra de lleno en la explicación de su posición teórica fundamental, la cuestión de la «comunidad de comunicación», ya que el crítico de la ideología se encuentra «ya siempre» en la misma comunidad que intenta criticar:

> Cada uno de nosotros, para todos los conocimientos, depende de la experiencia empírica y del ilimitado acuerdo con otros (*Verständigung mit anderen*) acerca del sentido y validez de la verdad de la experiencia [... Mediante] la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión hemos alcanzado, a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de *fundamentación última* de la filosofía (57-58/61).

La crítica de la ideología es como «la posibilidad de objetivar históricamente la [propia] comunidad real de comunicación como una tercera posibilidad del interés cognitivo humano, que se encuentra en cierto modo entre dos intereses cognitivos idealmente complementarios: el interés en la objetividad científico-tecnológica y el interés en el *acuerdo* interpersonal» (61/66).

En efecto, ésta es la gran aportación apeliana, y la filosofía de la liberación no puede recibirlo sino con beneplácito. Este «nosotros» de la comunicación no sólo no se opone a los resultados ya alcanzados por nuestra filosofía, sino que permitirá nuevos y más precisos desarrollos —más pertinentes, con pretensión de «mayor» validez y sentido—. Es necesario entonces continuar este fecundo diálogo.

39. Está claro que ésta es la cuestión planteada por Lenin en *¿Qué hacer?*, donde se le da al «partido» revolucionario la responsabilidad de ser el autor del diagnóstico, la conciencia y el actor de la terapia revolucionaria. Gramsci concibió al «intelectual orgánico» de manera mucho más semejante a la solución apeliana, y el sandinismo en América central desarrolla una posición de un «pragmatismo» (como los mismos «Comandantes» la denominan) donde la función de la «vanguardia» juega un papel democrático en la concertación de los «acuerdos» —lo que le ha permitido mantener la unidad del pueblo, «comunidad de comunicación real», en medio de una guerra contra la invasión norteamericana por medio de los «contras».

2.5. *Hacia una «ética de la comunicación» de la responsabilidad solidaria* (64-72/68-76)

Al final de la «Introducción», Apel intenta una fnndamentación «gnoseo-antropológica». Pronto, sin embargo, se abrirá al desarrollo de una ética supuesta en las exigencias de la misma comunidad de comunicación; senda que transitará desde 1973 hasta hoy[40] —cuestión que, como todo lo expuesto hasta ahora, tiene gran importancia para una filosofía de la liberación, que comenzó siendo, y es, fundamentalmente, una ética de la liberación[41].

La primera hipótesis de trabajo fue enunciada de la siguiente manera:

> Se abre aquí el programa de una teoría del conocimiento y de la ciencia fundada en la antropología y en la filosofía social que, reflexionando sobre los posibles horizontes de sentido de la mediación entre conocimiento y praxis vital, establece principios regulativos para que el hombre progrese metódicamente a la hora de orientarse en el mundo (69/74).

Este programa, sin embargo, sería rápidamente superado, y de ello deja constancia al final de la «Introducción»:

> El último de los siguientes trabajos intenta mostrar que la razón práctica puede encontrar también el fundamento de una ética intersubjetivamente válida en el *a priori* de la argumentación (72/76).

Éste será, en efecto, el camino emprendido por Apel. Como en otros temas fundamentales, Peirce tiene para Apel gran importancia:

> Peirce reconoció —acertadamente, a mi juicio— el compromiso moral específico presupuesto implícitamente por cada miembro en la comunidad de científicos de la naturaleza, en la auténtica abstracción que realizan con respecto a los intereses vitales finitos (individuales) (Apel, 1972-1973, II, 423-424/402).

Peirce comprendió que el científico debe «identificarse» con la comunidad de científicos, sabiendo que no se alcanzará la meta en su vida individual; que debe renunciar a su egoísmo y compartir lo descubierto,

40. En primer lugar «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en Apel, 1972-1973, II, 341-413/358-435; posteriormente, y entre otros, *Estudios éticos* (1986a) (que comprende trabajos de 1980 a 1984); por último, en su obra *Diskurs und Verantwortung* (1988) incluye casi exclusivamente trabajos sobre ética (de 1975 a 1988). No tocaremos el tema sino de paso, ya que nuestra finalidad es referirnos a la «Introducción» de 1973.

41. Los cinco volúmenes de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973 (escrita de 1970 a 1975), no sólo son un testimonio de ello, sino una exigencia de una filosofía de la liberación.

etcétera. Pensó igualmente extrapolar esa «actitud moral» del científico a la comunidad humana en general. Apel, por su parte, y en primer lugar, muestra que la comunidad de los científicos puede extrapolarse en la «comunidad de los que argumentan». Con esta extrapolación, Apel puede generalizar la moral que, como supuesto, se encuentra «siempre ya» obligando al que argumenta como ser racional; pero no sólo para cumplir un interés cognitivo, sino humano en general:

> El sentido de la argumentación moral podría expresarse [...]: todas las *necesidades* de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto *exigencias* virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación (*ibid.*, 404/425)[42].

Un paso más, y porque «manifiestamente la sobrevivencia de la comunidad real de comunicación humana depende de la autoafirmación de sistemas sociales funcionales» (1986, 103), debe ser una ética «de la responsabilidad» acerca de la consecuencia de nuestros actos, y «solidaria» con los otros miembros actuales o virtuales de la comunidad de comunicación, a los que se les debe un «reconocimiento recíproco de personas como sujetos de la argumentación» (1972-1973, II, 400/380-381)[43].

De todos estos argumentos de Apel, con los que estamos en principio de «acuerdo», y usando sus palabras con respecto a Gadamer, diremos que «no resultan falsos, pero sí se muestran insuficientes ante la cuestión práctica» (67/72); en especial en América Latina, donde no podemos dejar de preguntarnos: «¿Cómo *debemos* proceder para orientarnos en el mundo?» (67/72), en un mundo de miseria y subdesarrollo. Friedrich von Hayek —inspirador de Milton Friedman, y continuador metódico de Popper en economía— «habría expresado la recomendación de que, en caso de una aguda crisis de recursos, habría que dejar librados a la muerte por hambre a los pueblos del Tercer Mundo que no supieran autoayudarse»

42. «Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles *exigencias* provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales [...]. Los miembros de la comunidad de comunicación [...] *están obligados* a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir, de las *necesidades* humanas, en la medida en que podrían plantear exigencias a los demás hombres. Las *necesidades* humanas, en tanto que exigencias comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes [...]. La imposición egoísta de intereses debe sacrificarse en aras de la transubjetividad de la defensa argumentativa de intereses» (*ibid.*, 403-404/424-425).

43. Apel no advierte que el principio de que la «persona es siempre fin, y no medio» es igualmente el fundamento de la ética de *El capital* de Marx, donde el «trabajo vivo», el «trabajador», *como persona*, no debe reducirse a ser una mediación del valor (una cosa) (Marx, 1975; MEGA II/6, 183, 15-24). La «persona» es «fuente creadora del valor» desde *la nada* del capital (posición «creacionista» y no «productivista» como opina Habermas, según veremos más adelante).

(Apel, 1986)[44]. Ante tal cinismo se hace necesaria, como piensa Apel, una ética universal.

3. *INTERMEZZO*

Querría ahora referirme, a manera de un acto intermedio y como introducción a nuestras reflexiones desde la filosofía de la liberación, a un ejemplo paradigmático que puede confirmar, y al mismo tiempo dar material concreto, a la filosofía de la «comunidad de comunicación».

Carlos Lenkersdorf, antropólogo durante muchos años en Chiapas (México), en tierra de mayas, ha vivido con los indígenas tokholabales, al norte y al este de Comitán, hasta la frontera con Guatemala. El libro *Chalam Balam*, en el siglo XVI, describió el trauma que la «invasión» europea produjo en el pueblo maya[45]:

> El 11 Ahuau Katún[46], primero de la cuenta, es el katán inicial. Fue el asiento del katún en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! (II,11; 1948, 124-125).
>
> ¡Ay! Muy pesada es la carga del katún en que acontecerá el cristianismo. Esto es lo que vendrá poder de esclavizar, hombres esclavos han de hacerse, la esclavitud llegará hasta los Jefes del trono de los Días (*ibid.*, 126).
>
> Imperio de guerra, poca de guerra, *palabra de guerra*, comida de guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, gobierno de guerra. Será el tiempo en que guerreen los viejos y las viejas; en que guerreen los niños y las niñas, y los valientes hombres (*ibid.*, 137).

Y comenta Leukersdorf:

> *Tokholabal* significa «lengua auténtica», «lengua real». Los tokholabales son hoy, después de la conquista, los hombres «de abajo»; los «hombres de arriba» son los *jnal* (los «ladinos», mestizos, blancos). Un rico finquero les grita para que se bajen de un camión donde son trasportados: «¡Bájense, indios!». Este grito no sólo refleja, sino que constituye y reconstituye *relaciones sociales y étnicas* entre el patrón y los peones, entre el ladino y los indios. En el ejemplo lingüístico se manifiestan *relaciones de dominación* tanto entre distintas clases sociales como entre ladinos y las érnicas autóctonas[47].

44. En la posición de Apel, no podría dejarse morir a un virtual miembro de una comunidad de argumentación virtual.

45. Hemos usado estos textos en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973, IV, 37, «La política latinoamericana».

46. *Katún* significa «era», «edad», «tiempo» en maya.

47. C. Lenkersdorf, *Sujeto-objeto: Aporte a la sociolingüística: el español y el tokholabal* (1987), inédito, p. 3.

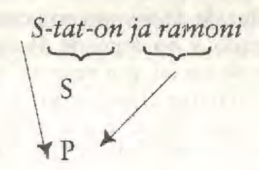
La lengua tokholabal es una lengua «ergativa», donde el «objeto» del complemente directo (en acusativo) nunca es una «cosa» (tenida, producida, comprada, vendida, etc.) que recibe la acción del verbo transitivo, sino que es también un «sujeto» de acción recíproca. Expliquémonos.

En nuestros idiomas (indoeuropeos, por ejemplo) hay un sujeto (S), un verbo transitivo (Vt) y un objeto directo (Ob): La mamá (S) hizo (Vt) tortillas (Ob).

El sujeto es el agente; el objeto directo, el paciente. De ahí que para Hegel la primera determinación de la «voluntad libre» sea la posesión de una «cosa», y su «propiedad privada» —no advirtiendo que con ello describía sólo la primera determinación de la subjetividad capitalista o burguesa[48]—. Los tokholabales, en cambio, tienen otra estructura en el uso de los verbos transitivos.

Por ejemplo: *ixuk*: mujer/es una mujer; *ixukon*: mujer soy/soy una mujer. El *-on* agrega el «yo» al mero sustantivo. En indoeuropeo el «es» establece la cópula entre el sujeto y el predicado. En tokholabal no hay verbo «ser». Hay prefijos que se agregan: *tat*: padre (*raz*); *stat*: (es) su padre; *staton*: su padre yo (soy su padre /soy padre de él).

Un paso más: *staton ja ramoni*: su padre yo el Ramón (soy el padre de Ramón). El tokholabal usa prefijos en lugar de la preposición «de», que en indoeuropeo indica otro caso gramatical (genitivo). El prefijo *s-* forma parte del predicado al cual pertenece también el nombre propio *ja ramoni*:



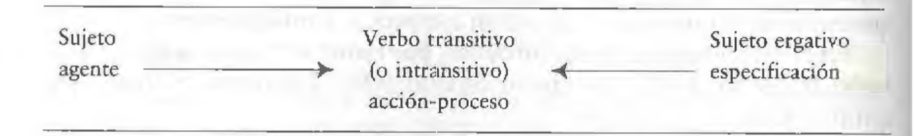
Existen entonces dos nominativos, en S (yo) y en P (él, Ramón). Otro ejemplo: *S-kis-aw-on*: *s-* (su), *kis* (respetar), *aw* (enlace), *-on* (yo): «Su respetar (fui) yo (él me respetó)». O *Skisawon ja ramoni*: «Su respetar yo el Ramón (El respetar de Ramón <fui> yo)».

No podemos internarnos en toda la complejidad gramatical que explica Lenkersdorf. Para nuestros fines nos basta con anotar que el tokholabal no tiene objeto directo (acusativo), sino que a lo que se dirige el verbo transitivo es a un sujeto activo («ergativo», del griego). Es un enunciado con dos sujetos[49].

48. Véanse en la *Rechtsphilosophie*, los parágrafos correspondientes a la «posesión», «propiedad», etcétera.

49. «Ramón es el agente que ejecuta la acción de respetar, es el sujeto-agente. Con esto la frase tiene dos sujetos. El primero se prefija al verbo y señala el sujeto-agente. En el ejemplo es el prefijo *s-* (+ *ja ramoni*). Este prefijo también se llama *ergativo*» (*op. cit.*, p. 14).

Esquema 2
DIRECCIONES DE LAS ACCIONES EN EL ENUNCIADO TOKHOLABAL



La lengua es intersubjetiva en cuanto tal: todo enunciado es un diálogo entre dos o más sujetos: un «nosotros» permanente. Se ha extrapolado la «comunidad» humana al universo.

Esta lengua expresa un «mundo de la vida cotidiana» de gran riqueza comunicativa. Un *lajanotik* (*lajn*: igual; *-otik*: nosotros) es un «nosotros igualitario», un «participar por igual en la comunidad»:

> El ser *laján* implica el respeto mutuo, la participación en los trabajos y las responsabilidades o tareas que fortalecen el conjunto social, el compartir con los demás determinados bienes, la ayuda mutua en ocasiones de fiestas y de angustias, etc. Por consiguiente, aquel que no es parte conforme al *laján* se descalifica y se hace despreciable. Es el *pilpil winik*, el hombre que se aparta [...]. En el *lajanotik* se escucha y se respeta a todos para poder llegar a un *consenso* [...]. Por eso, hay que *convencer a aquellos que no están de acuerdo*, en lugar de no hacerles caso, para poder lograr el consenso de todos [...]. La toma de decisiones está en manos del todo, después de haber logrado un acuerdo, y no depende de aquel o aquellos que están en la cúspide de la pirámide social, por respetadas que sean. Con base en lo expuesto podemos afirmar que el *laján* corresponde a un *nosotros* capaz de tomar decisiones, capaz de actuar y que se funda en las aportaciones de todos y de cada uno [...]. Por eso, el *lajanotik*, en última instancia, se caracteriza por ser dialógico a nivel social[50].

El antropólogo pregunta a un tokholabal:

> —¿Conoces Comitán (la ciudad mestiza, blanca)?
> —Sí —me respondió—, ya la vi varias veces.
> —¿Dónde prefieres vivir, en Comitán o entre los tuyos?
> —En nuestra *lajanotik*, porque en Comitán no hay *comunidad*[51].

No muchos kilómetros al norte de esta región, entre etnias mayas, convivió Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI. Quizá fue allí —y no entre los europeos que usaron la violencia en la conquista, la colonización y la expansión capitalista desde aquel siglo XVI hasta hoy (como en la reciente

50. *Ibid.*, pp. 18-19.
51. *Ibid.*, p. 19.

invasión de Panamá)— donde aprendió Bartolomé lo que escribió en su obra *De unico modo*, es decir, que había que «convertir a estas gentes» por el medio *racional* de la argumentación y no de las armas. Se trataría, éticamente, de un caso paradigmático de una «comunidad de comunicación» que aunque es *real* se acerca más que otras a las exigencias de una «comunidad de comunicación *ideal*», de una comunicación sin violencia, sin dominación. Estas etnias tienen procesualmente maneras de llegar al «acuerdo», por unanimidad, democráticamente; una *frónesis* tradicional que ejerce por siglos una *dikaiosyne* admirable. Su propia lengua «expresa» (al colocar a los otros miembros de la comunidad humana, pero igualmente a los animales, plantas y astros, como «sujetos ergativos», activos[52]) una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)» institucionalizada racionalmente según las exigencias éticas de la argumentación.

Y, sin embargo, mueren en el presente en la miseria, en la pobreza. Consiguientemente, debemos descubrir la pertinencia de lo económico, y no como mero «sistema» artificialmente yuxtapuesto al «mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)».

Los tikholabales están cercanos a la extinción, arrinconados durante cuatro siglos en parajes cada vez más inhóspitos. Otra «comunidad de comunicación *real*» mestiza, blanca, heredera de la violencia de la conquista, excluye, violenta, aniquila la «exterioridad» de la alteridad, del Otro, de la *otra* «comunidad de comunicación *real*» que ha logrado acercarse más históricamente al «institucionalizar», implementar ejemplarmente, de manera fáctica, la «comunidad de comunicación *ideal*»; pero, en los hechos, se extinguirá muy pronto fruto de una injusticia histórica —si la liberación nacional postcapitalista no salva, como en Nicaragua, a las etnias indígenas, tal como lo vislumbró el gran visionario peruano Carlos Mariátegui—. ¿Son estas cuestiones pensables por la filosofía? Se encuentran en un nivel más complejo, y, por ello mismo, presentan nuevos problemas. ¿No es ya la «vía larga» —de la que hablaba Paul Ricoeur—, a un nivel de materialidad mayor, lo que exige nuevos horizontes categoriales?

4. LA «COMUNIDAD DE VIDA» Y LA «INTERPELACION DEL POBRE». LA PRAXIS LIBERADORA

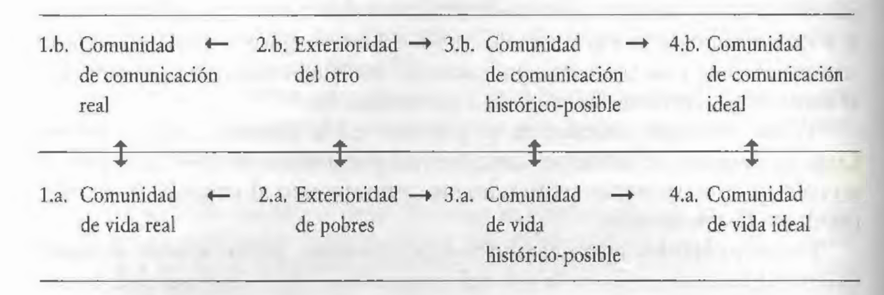
Apel se sitúa en el *nivel A* de su filosofía en un alto grado de abstracción. La filosofía de la liberación no sólo debe clarificar el nivel abstracto de una «pragmática trascendental», sino que, subsumiéndola en algo así como una «económica trascendental», debe dar cuenta al mismo tiempo de proble-

52. Por ejemplo: «Yo hiero, la tierra gime» (Yo trabajo la tierra). La tierra, por ser la Madre universal, es el sujeto activo por excelencia. De paso, es una cosmovisión ecológica de supuestos éticos ejemplares.

mas más concretos. No admitimos el que nos situemos sólo en un *nivel B* —para hablar como Apel—. Ascenderemos entonces de lo abstracto a lo más concreto.

A fin de poder referirnos a los diferentes niveles, permítasenos, para comenzar, un cuadro con las distinciones fundamentales a las que nos referiremos.

Esquema 3
NIVELES DE DISCUSIÓN



Aclaraciones al esquema: ← de 2 a 1: interpelación; → de 2 a 3, de 3 a 4: tiende-a, se proyecta-hacia; ↔ mutua relación de b-a: reproducción

4.1. *El Otro silenciado y excluido: el que está más allá de la comunidad de comunicación*

Siendo éste un tema central de la filosofía de la liberación, no podemos dejar de exponerlo aunque sea resumiéndolo en pocas líneas[53]; intentaremos indicar sólo los contenidos generales del argumento.

El «solipsismo» del «yo» (que puede excluir al «tú») ha sido superado o subsumido por Apel en el «nosotros» (que también puede excluir al «vosotros»). El «nosotros» puede «cerrarse», totalizarse, y argumentar en una «comunidad de comunicación *real*» que puede fundar su discurso en una misma y común «comprensión del ser»; que puede argumentar, al final, hermenéutica, trascendental u ontológicamente, sobre «lo Mismo» —aunque ónticamente puedan disputarse «diferencias» desde un «acuerdo» o desde un *consensus* impuesto por un «bloque histórico» en el poder, diría Gramsci—. Lo esencial, entonces, para una filosofía de la liberación, no es

53. Véanse nuestros escritos: 1973b, 70 ss., 113 ss.; 1973, I, 97-156, cap. 3: «La exterioridad meta-física del Otro»; 1974b, 170 ss.; 1989, 2.1, 2.4, 2.6, «el Otro» en cada nivel práctico (3.1.3-3.1.4, 3.2.3-3.2.4, 3.3.3-3.3.4, 3.4.4-3.4.9, 4.2.6, 4.3.7, 4.4.4, 5.3); y en especial, metódicamente, en Dussel, 1973, cap. 3: «El método analéctico y la filosofía latinoamericana».

el «yo» o el «nosotros» (aun como «comunidad de comunicación») o la «sociedad abierta», que de hecho puede «cerrarse» en una totalización totalitaria de la Totalidad, en su «lo público (*Öffentlichkeit*)» burocratizado, sino el «tú», el «vosotros», «el Otro» de toda «comunidad de comunicación»[54] —la exterioridad trascendental a toda comunidad y ontología; trans-ontológica, entonces, que con Lévinas hemos denominado la alteridad meta-física del Otro (para diferenciarla de la metafísica vulgar o dogmática, óntica)[55].

Ya hemos indicado repetidas veces la importancia que el tema de la «comunidad de comunicación» tiene para Apel —que ocupa la segunda parte del tomo II de *Transformación de la filosofía* (149 ss./155 ss.)[56]— y que se torna central en su filosofía: es una verdadera «transformación». Por ello, criticaría a la Modernidad, que afirma con Descartes el solipsismo de un alma, ella misma separada de un cuerpo[57]. En Kant, el «yo

54. Aun la «comunidad de comunicación *ideal*» puede postular una «exterioridad» del Otro, no ya como exclusión, sino como no-inclusión para que no fuera representada como inmóvil o sin capacidad de futuro. Aun en una «comunicación libre de dominación» habría que postular el futuro de una comunicación *nueva* desde el Otro «siempre ya presupuesto» como principio «meta-físico» desde donde se puede pasar de lo in-comunicado (aunque no como «in-comunicación» por dominación), como libertad que no ha «revelado (*offenbart*)», aún (no meramente «aparecido») el misterio de su «exterioridad» de persona, a la comunidad de comunicación innovadora, creadora. La *unlimited community*, el *interest in an indefinite community* (Peirce, 1955, 162-163), «the notion of a community [...] capable of an indefinite increase of knowledge» (p. 247), debe *presuponer-ya-siempre* la existencia del «*Otro*», como un «vosotros» más allá del «nosotros» *real*, y aun del «ideal». Tomás de Aquino, para tomar como ejemplo un autor tradicional, escribe: «no debe dejar de considerase que [se tiene] como último pro-yecto común (*bonum commune*) del todo al mismo Dios, en el que toda *beatitudo* (perfección) consiste» (*De perfectione vitae spiritualis*, XIII, n. 634). De manera que el mismo «reino de Dios» —tema central, como hemos visto en Kant, y que como «reino de la libertad», dentro de otro horizonte totalmente distinto, es evidente, lo tratará el mismo Marx— como «comunidad de comunicación *absoluta*», la «utopía» ideal, es pensado como progrediente, con progreso, con posibles avances; ya que siendo el Absoluto un «participante» *en* él, hay garantías de «infinita» (*indefinite*, *unlimited*) posibilidad de *nuevo* conocimiento. Todo esto se cumple históricamente, aun a largo plazo, ya que el Otro estará ya-siempre-presupuesto *a priori*, trascendentalmente, pero no como fundamento (como el «ser»), sino como «exterioridad» (como la «nada» —lo todavía sin sentido, de lo que no se puede hablar desde la misma «comunidad de comunicación»— indefinidamente). Ésta es una cuestión que debe ser desarrollada en el diálogo futuro Norte-Sur.

55. Habermas (1988b) critica el sentido tradicional de la metafísica.

56. Cuestión planteada en Apel, 1972-1973, II, 53-64/57-68. Es interesante anotar que Apel en *La transformación de la filosofía* se ocupó de Arnold Gehlen (I, 191 ss./197 ss.) como una «filosofía de las instituciones», pero no volvió frecuentemente sobre el tema. La cuestión que debemos plantearnos es la posibilidad de que una totalidad *institucionalizada* de la comunicación sea irrecuperable, insuperable, si se hubiera fosilizado a tal punto que se debiera decidir por otra radicalmente distinta, nueva, futura. El problema de una «reestructuración» *institucional* revolucionaria no puede descartarse *a priori*, como hace Popper (1977, II, cap. 9, 179 ss.).

57. «De suerte que este yo, es decir, mi alma (*res cogitans*), por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aún es más fácil de conocer que el cuerpo, y que si no

pienso» trascendental es igualmente solipsista. Lo mismo acontece en el primer Fichte[58] o en el primer Schelling[59]. El *Urich* de Husserl —aun el de las *Meditaciones cartesianas*— y el *Mitsein* de Heidegger no superan el solipsismo —en este caso de «mi» mundo o «nuestro» mundo, donde «el Otro» nunca puede revelarse desde la «exterioridad»[60].

Por nuestra parte, leyendo a Lévinas, y ya en 1970, al considerar al Marcuse de *El hombre unidimensional*, donde se expresa que «esta sociedad es irracional como Totalidad» (Marcuse, 1964, 104 ss.), concluiríamos con este texto:

> Para la ontología monista no es sólo la aparición del mal lo que presenta mucha dificultad, sino la novedad misma. La novedad auténtica, no solamente la que significa una *nueva repartición* de partes, llega siempre como de *otro* mundo, de *otro* nivel, llega desde la libertad [...]. La novedad *creadora* es inadmisible para la filosofía monista (Berdiaeff, 1964, 181-193).

Una exterioridad creadora es un «tú» o un «vosotros», pero trascendental a la misma comunidad. Por ejemplo, en el *Sofista* (242e), Platón habla de «la unidad del ser del todo (*ton onton*)»[61], y en un momento expresa: «Digo *todo*, indico: tú y yo, además de nosotros (*kai pros hemin*), todo lo otro: animales y árboles» (233e)[62]. En este «todo» («La tierra y el cielo y los dioses y el resto» [234a], el *Geviert* de Heidegger), del que yo, tú y nosotros somos *parte*, el Uno es lo aplicable a todo; es lo que trasciende todo como Idea suprema: la *khora* platónica irrebasable. «Lo Uno y lo

hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es» (*Le Discours de la Méthode*, 1953, 148). Rechazando como falsa y dudosa toda la *Lebenswelt*, Descartes queda irremediablemente encarcelado en un solipsismo del *ego cogito*. Allí no hay comunidad originaria de ningún tipo (véase Dussel, 1974b, 33 ss.).

58. «Yo soy yo. El yo es absolutamente puesto» (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [1794], 1, I, en Fichte, 1971, I, 96); «El yo no procede de una síntesis, de la cual se podría consecuentemente descomponer la diversidad, sino de una tesis absoluta: el yo es la yoidad (*Ichheit*) en general» (*Zweite Einleitung* IX, *ibid.*, I, 503).

59. «La certeza de la existencia (*Dasein*) de un mundo externo es un mero prejuicio del que debemos liberarnos para retornar al fundamento» (*System des transcendentalen Idealismus*, Einleitung, en *Werke* III, 1958, 344); «Este saber primero es para nosotros sin duda el saber de nosotros mismos (*das Wissen von uns selbst*) o la auto-conciencia (*Selbstbewusstsein*)» (*ibid.*, 355).

60. Hemos expuesto esto en Dussel, 1973, I, 116 ss.

61. Posición de la «raza eleática» que excluye la pluralidad del todo.

62. «Téngase bien en cuenta que sobre el *yo-tú* sólo hay un *nosotros* (jamás un *vosotros*)» (Dussel, 1973, I, 178). En aquella época ya indicábamos esta problemática de la «exterioridad» ante Heidegger, Marcuse o Gadamer (porque entendíamos que su *Verständigung* era de un «nosotros» inconsciente e implícitamente europeo, dominador). Desde las mismas razones argumentamos hoy. Lo que acontece es que nuestra obra, cinco tomos, se encuentra todavía en la «exterioridad» de la filosofía occidental (por ser latinoamericana y estar escrita en español: dos eventualidades insignificantes para el que no las sufre).

Mismo no se diferencian en nada, porque cuando se hiciera lo Mismo se haría lo Uno, y cuando lo Uno: lo Mismo» (*Parménides* 139). La idea de comunidad no trasciende la «Mismidad» (que puede excluir la «exterioridad» meta-física, impensable para Platón): «en cuanto alcances lo *común* poseerás el *logos* de cada uno de los que en su *comunidad* (*koinotes*) percibes» (*Teeteto* 208)[63].

Aristóteles, en otro nivel de reflexión, afirmaba:

> Nuestra intención fue descubrir una cierta capacidad de argumentar sobre *todo problema* partiendo de lo dado en la comprensión cotidiana y tanto más comúnmente admitido (*endoxotaton*), puesto que ésta es la tarea de la dialéctica, de la crética[64].

63. Lo que en el nivel práctico es: «La primera condición fue la que se hizo en principio con el propio Dionisio, de llevar a la práctica un modelo que hubiera sido un *bien común para todos* (*pasi koina agatha*)» (Platón, *VII Carta*, 337d). La comunidad es la última referencia, como lo Uno irrebasable y causa: «En el mundo inteligible, lo último que percibes, y con trabajo, es la Idea de Bien, y una vez percibida hay que concluir que ella es la *causa de todo*» (*República*, 517b). Desde los presocráticos hasta Kelsen estudiamos en nuestra tesis doctoral, presentada en 1959, el tema de «El bien común». Allí expusimos a Aristóteles, los helenistas, los medievales, la Escuela de Salamanca, los modernos —hasta Kant, Hegel, etc.—. No podremos detenernos aquí en toda esta historia.

64. *Refutaciones sofísticas* 34; 183 a 37-b 8. Véase todo esto en mi *Método para una filosofía de la liberación* (1974b, 22 ss.). Pareciera que Aristóteles hubiérase anticipado en siglos a la crítica de la «falacia cientifisista»: «La dialéctica es útil [...] con respecto a los fundamentos (*ta prota*) de los principios (*arkhon*) de cada ciencia: es, en efecto, imposible argumentar acerca de ellos fundándose en los principios propios de la ciencia en cuestión, porque los principios son los elementos originarios de todo el resto; sólo por mediación de lo que es comprendido cotidianamente, y que concierne a cada ciencia, es posible explicar los principios de ellas necesariamente. Éste es el oficio propio, el específico de la dialéctica» (*Tópicos* I,2; 101a 26b 4). La única dificultad, nuevamente, es que «lo cotidiano» para Aristóteles era el «mundo» de la aristocracia esclavista helénica (un «nosotros» de una «comunidad de comunicación *real*», que excluía al esclavo, al bárbaro y europeo, al niño [que estaba en potencia], a la mujer [que no tenía plenitud de decisión]; ese «nosotros» era una *minoría ínfima* de la humanidad en su época; pero pasaba por ser la «comunidad de comunicación *ideal*», ya que se definía al «hombre» como el «viviente que habita la ciudad [griega]»: *zoon politikon*). El *consensus* (el «acuerdo [*Verständigung*]») del «nosotros» de la «comunidad de comunicación *real*», como hegemonía no-consciente (con su carácter práctico-político inevitable), es la más peligrosa y «fetichista» de las «evidencias» (culturales e históricas). La filosofía de la liberación tiene inevitablemente una continua sospecha de infundamentalidad de todo «acuerdo *real*», y considera toda pretensión de universalización de tal *consensus* como posible dominación. Todo esto no se opone a la propuesta de Apel, pero no es tratado preferentemente —y esta preferencia para nosotros es una exigencia ética inevitable, irrebasable—. Apel escribe: «Si nos percatamos de que no existe correspondencia alguna entre la comunidad de comunicación real, presupuesta por cuantos argumentan en una situación finita, y el ideal de una comunidad ilimitada de interpretación, sino que la primera está sujeta a todas las limitaciones de la conciencia y de los intereses del género humano, dividido en naciones, clases, juegos de lenguaje y formas de vida, surgirá a partir del contraste entre el ideal y la realidad de la comunidad de interpretación el principio regulativo del progreso práctico, con el que podría y debería estar enlazado el progreso en la interpretación» («Cien-

Pero para Aristóteles era «evidente» que «el Otro» (el esclavo, por ejemplo, que era «por naturaleza esclavo») no entraba en la «comunidad de comunicación» donde se argumentaba sobre lo «comúnmente admitido». «El Otro», el esclavo, era *a priori* excluido de una tal «comunidad de argumentación *real*», de los habitantes libres de la *polis* griega[65].

El tema que deseamos, entonces, «indicar» podría enunciarse de la siguiente manera: la filosofía que afirma la «comunidad de comunicación», el «nosotros» que supera el «solipsismo» moderno —y que Apel ha definido de manera tan clara y argumentada—, no es suficiente para una filosofía latinoamericana.

El Otro es la condición de posibilidad de todo argumentar como tal: la argumentación supone que «Otro» tiene una nueva «razón», que pone en cuestión el «acuerdo» ya logrado —pero como tal «pasado»—. Apel, hablando de la universalidad de la «norma básica», argumenta:

> Aquí se plantea el difícil problema de tomar en cuenta de manera adecuada, en la comunidad concreta de argumentación del discurso práctico, las pretensiones virtuales de los no-participanres, pero afectados [...] miembros de Estados subprevilegiados (por ejemplo, de los países en desarrollo) [...][66].

En este caso «el Otro», «no-participante» en la comunidad y por ello no argumentante, es sólo *a posteriori* el que recibe el efecto de un «acuerdo» en el que no fue «parte». Es «consecuencia» del argumentar, pero no un *a priori* de la argumentación misma. Nos interesa esta última posición: «el Otro» como condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, de todo «nuevo» argumento. «El Otro» no es sólo trascendentalidad *en* el nosotros[67], sino trascendental *a* la misma comunidad. Sin embargo, de hecho, en la comunidad de comunicación «real», «el Otro» es ignorado,

tificismo o hermenéutica trascendental», en Apel, 1972-1973, II, 204-205/215). Con lo cual se prueba que Apel no se opone a lo que estamos indicando.

65. Es de interés estudiar el caso. Aristóteles «argumenta» (en la «comnnidad filosófica ateniense de comunicación») sobre por qué «el esclavo es por naturaleza esclavo» (*Pol.* I, 1254b 19), y aunque conoce la objeción de que sólo son esclavos «por convención», argumenta que son esclavos por naturaleza porque nacen con predisposición a los trabajos físicos, etc. Puede verse entonces la situación ética: el gran cultivador de la lógica occidental usa argumentos desde una *Lebenswelt* esclavista, que propone argumentos para legitimar el orden de dominación que él mismo controla político-económicamente.

66. «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en Apel, 1986d, 172. El concepto tan rico de Apel de «los afectados»: véase *ibid.*, 88, 95, 116, 117, 123, 172, 196, 201, etc., donde escribe que deben «garantizarse básicamente no sólo [...] los intereses de quienes *participan* [...], sino, además, de todos los afectados» (*ibid.*, 117).

67. Scannone (1987, 396) escribe: «La comunidad de comunicación es en verdad ética solamente si ella respeta la irreductible alteridad ética del Otro en el seno del nosotros». Véase, del mismo autor, 1986, 367-386.

desconocido —no reconocido— o excluido —como momento ético de una estructura vigente de injusticia.

A lo que nos estamos refiriendo, entonces, es al describir *explícitamente* el mecanismo de la «exclusión» fáctica del Otro de dicha comunidad, ya que antes de ser «afectado» fue «excluido». Es decir, se trata de describir no sólo las condiciones de posibilidad de toda argumentación, sino las condiciones de posibilidad del *poder* efectivamente *participar*, «ser parte» de dicha comunidad de comunicación *real*. Para ello debe tomarse en cuenta seriamente el momento ético de la «in-comunicabilidad», y por ello la «in-comunicación» silenciada del excluido. Para América Latina, cultura periférica no es un tema solamente teórico, es ante todo una experiencia fáctica, ético-práctica, que cumplió ya medio milenio en 1992.

La teoría de la «hegemonía», como control del «consenso» ideológico-político, podría ser útil para mostrar cómo un «acuerdo (*Verständigung*)» puede ser de dominación, de exclusión, un silenciar la voz del Otro.

Para que «el Otro» pueda participar en la comunidad de comunicación (pasaje del «afectado» al «participante»), deberá reinterpretarse su «no-ser» en el «mundo» de la comunidad de comunicación como *realidad* excluida en la exterioridad. Todo comienza con el «reconocimiento (*Anerkennung*)» de su persona (del esclavo en el esclavismo, del siervo en el feudalismo, del trabajador asalariado en el capitalismo, de la mujer en el patriarcalismo, del «negro» en el racismo, etc.), atribuyéndosele la «dignidad» que merece como tal. Es un «abrir» o levantar la in-comunicación, por reestructurarse en «institucional» (reforma o revolución, y esta última, cuya necesidad no puede negarse *a priori*, se impone cuando el «cierre» del discurso es imposible de ser superado de otra manera). Por desgracia esta «apertura» no la concede graciosamente el dominador. Es fruto de la lucha del dominado; es proceso de liberación. Todo esto como *anterioridad* al «presupuesto» de la comunidad de comunicación y al «acuerdo». «Estar-en-la-comunidad» y «de acuerdo» es ya «ser parte» del grupo hegemónico; «poder» argumentar es ya, en algún sentido, ser libre de opresión, y esto no puede darse como fácilmente sobreentendido.

De hecho, la mayoría de la humanidad (el Tercer Mundo, los nuevos «pobres» del capitalismo central, las mujeres en casi todas las culturas, etc.), un 75% o más de las personas humanas, no forman parte «fácticamente», no son participantes plenos de las «comunidades de comunicación *reales*», hegemónicas. Esa inmensa mayoría está silenciada, enmudecida; y para recordar la famosa expresión de Wittgenstein, pero cambiándola de sentido, podríamos decir: «De lo que deberían hablar se les hace guardar silencio; no *interesa* lo que puedan decir».

En cada «juego de lenguaje» (el político, el erótico, el pedagógico, el religioso, etc. —tal como lo hemos expuesto en nuestra *Filosofía de la liberación*—) se niega al Otro. En cada «juego de lenguaje» o forma de vida «alguien» está siendo «excluido» de la comunidad de argumentación.

4.2. *La comunidad de comunicación «real» y la comunidad de comunicación «histórico-posible»*

Escuchar la voz del Otro es construir un nuevo sistema donde pueda habitar «en casa». La cuestión es de si la «sociedad abierta» puede ser el fundamento de una tal construcción, o si se necesitan otros cimientos para una «casa nueva». Deseamos indicar dos aspectos. La comunidad futura puede no ser ni la «real» actual ni la «ideal» trascendental; pero, además —y trataremos el tema en el parágrafo 4.3—, no se trata sólo de una «comunidad de espíritus», sino fundamentalmente de «cuerpos» —de manera que las exigencias éticas tienen exigencias económico-políticas.

La cuestión de la «comunidad», como lo expusimos en nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética* (Dussel, 1973b, 88 ss.), fue también tratada por Kant al comienzo de su etapa «crítica», en 1766, cuando escribe en su obrita *Sueños de un visionario* (*Träume eines Geistersehers*):

> El alma humana debiera ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (*zweien Welten*) a la vez; de estos mundos, en tanto que forma con el cuerpo (*Körper*) una unidad personal, no siente sino el mundo material; al contrario, como miembro del mundo de los espíritus (*als ein Glied der Geisterwelt*) recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmateriales (*die reine... inmaterialer Naturen*) (A 36; Kant, 1968, I)[68].

Esta idea ya la había expresado Leibniz cuando escribía que «todos los espíritus (*esprits*) [...] entran, en virtud de la Razón y de las Verdades Eternas, en una especie de Sociedad con Dios (*Société avec Dieu*), siendo miembros de la Ciudad de Dios[69].

68. Se refiere entonces a una *Geistergemeinschaft* (A 48). Pero antes ha dicho: «Por todo esto nosotros nos vemos, en los más secretos móviles de nuestra conciencia, bajo la dependencia de la regla de la voluntad general (*der Regel des allgemeinen Willens*), y de ello resulta en el mundo (*Welt*) de todas las naturalezas pensantes (*aller denkenden Naturen*) una unidad moral y una constitución sistemática según leyes puramente espirituales» (A 42). Esta «comunidad de los espíritus» (en Apel: «de los argumentantes») permanecerá en el Kant posterior: «La Idea de un mundo inteligible puro como conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos como seres racionales» (*GMS*, BA 126-127); «No es de extrañar que el hombre, perteneciendo a ambos mundos, no tenga que considerar su propia existencia respecto de su segunda y suprema destinación de otro modo que con veneración» (*KpV*, A 155).

69. *Principes de la nature et la grâce*, Haupttext, parágrafo 15. En la *Monadologie* (par. 87) distingue entre «le Règne physique de la nature et le Règne moral de la grâce [...] cité des esprits». En Kant véase *GMS*, BA 74-75, 89-90 («el hombre como miembro [*Glied*] y señor [*Oberhaupt*] de dicho reino», 98); *KpV*, A 262 (reino de las costumbres), A 266 (reino suprasensible), A 231 (reino de Dios); *KrV*, B 843, A 815 (*Regnum gratiae*), etc. En la *Crítica de la razón práctica* llega a decir que «Leibniz denominaba reino de la gracia al mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien supremo» (B 840, A 812). De ahí que Kant afirmara: «La *Idea* de un mundo moral

Largo sería seguir la historia de este concepto, que tendrá su continuación en Hegel y principalmente en Marx, pero Peirce no podía ignorarlo del todo cuando se refirió a la *community*, a la que supo situar en un nivel epistemológico original cuando ligó comunidad, moral y lógica, todo lo cual coincide con Kant:

> Pudiera parecer extraño que yo proponga tres sentimientos, a saber, el interés en una *comunidad indefinida*, el reconocimiento de la posibilidad de que este interés sea hecho supremo, y la esperanza en la continuación ilimitada de la actividad intelectual, como requisitos indispensables de la lógica (Peirce, 1955, 163).

Se entiende, entonces, que Apel, continuando el esfuerzo de Kant y Peirce y en discusión con Wittgenstein y Popper, pueda decir:

> [...] considero que la posibilidad real y, sobre todo, la necesidad lógico-trascendental y ética del progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo [...], podíamos deducirla a partir de la pre-estructura hermenéutico-trascendental de la comprensión mediante un postulado de la crítica trascendental del sentido (Apel, 1972-1973, 55/59)[70].

Sin seguir en toda la riqueza el argumento de Apel, nos basta con centrarnos ahora en un momento crucial de su argumentación. Se trata de la distinción entre «comunidad de comunicación *real*» y «comunidad de comunicación *ideal*»:

> La mezcla de convicción y persuasión, de argumentos e insinuaciones prometedoras [...] es un reflejo de la contradicción dialéctica que se produce en la argumentación entre la *comunidad ideal* de comunicación —siempre anticipada— y la *comunidad real* con la que dialogamos [...] Cuando nos percatemos de que el principal obstáculo para lograr el acuerdo (*Einverständnis*) completo radica en la contradicción enrre la *comunidad ideal* y la *real* de comunicación [...] (*ibid.*, 60-61/64-66; véase Apel, 1986a, 175 ss.).

Aceptada esta distinción fundamental, la filosofía de la liberación necesita ahora distinguir un *tertium quid*, una mediación entre la comunidad de comunicación «real» y la «ideal» —en parte negada por Apel cuando expresa que «esta anticipación no se refiere justamente a una *utopía concreta*» (*ibid.*, III, 211), y también por Lévinas—. En cierta manera, la comunidad de comunicación «real» de Apel se confunde con la «sociedad

tiene realidad objetiva, no como si se refiriera a un objeto de una intuición inteligible, sino [...] como objeto de la razón pura en su uso práctico, y en un *corpus mysticum* de los entes racionales que hay en él» (*KrV*, B 840, A 808). Véase Dussel, 1973b, 116-118.

70. Véase el enunciado de la «norma ética básica» en Apel, 1986a, 161 ss.

abierta» de Popper[71]. Es decir, es una proyección de la sociedad europeo-norteamericana del «liberalismo *tardío*»[72]:

> Considero que en esta historia universal de la humanidad, posibilitada sin duda [!] *esencialmente* por la *cultura occidental*, se trata de realizar progresivamente el juego del lenguaje *ideal*, que ya siempre presuponemos trascendentalmente en las formas de vidas dadas (Apel, 1972-1973, II, 249/263)[73].

Una tal expresión tiene un significado grave en consecuencias para el no-europeo. Es, exactamente, haber caído en la «falacia desarrollista». Es por ello por lo que esa comunidad de comunicación «real» no incluye, en el enunciado ético básico presupuesto, una sociedad en *conflicto* —donde «el Otro» ha sido excluido o dominado—. Por el contrario, la filosofía de la liberación parte de la sospecha de que dicha comunidad de comunicación «real» puede siempre ser una sociedad hegemónica, que al dominar culturas, naciones, clases, grupos, sexos (el femenino), edades (la juventud), impone como «real» (y aun como «ideal», que es su proyección como idea regulativa) su propia «particularidad» —como Europa impuso su «particularidad» al mundo colonial durante cinco siglos como si fuera la «naturaleza» misma de las cosas—. Esta sospecha sustenta la imposibilidad de una mera «reforma» o «revolución» de la «sociedad abierta» en el mundo periférico, de una totalidad «vigente». Sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa: una «comunidad de comunicación *histórico-posible*» (una «utopía *concreta*» que no es ni la «real» ni la «ideal»); un «proyecto de liberación» —algo más que una emancipación.

Así, entre la «sociedad abierta» periférica (y explotada) como «comu-

71. Por ejemplo, en *ibid.*, 182-184, 186, 188, 191, 193-194, etc. Acepta demasiado acríticamente la posición de Popper en referencia a la planificación «perfecta». Franz Hinkelammert (1984) muestra que una planificación «posible» es tan factible como un mercado con competencia «posible» (ya que la utopía de una competencia «perfecta» del mercado es tan imposible como la planificación «perfecta»). Apel no tiene ninguna posición crítica ante el «mercado» (que América Latina sufre, ya que la «competencia» produce sistemáticamente transferencia de valor del capital menos desarrollado al más desarrollado; véase Dussel, 1988, 312-361). A veces pareciera que la «comunidad de comunicación *libre de dominación*» fuera pensada desde el «mercado *libre de monopolios*» —a la manera de Milton Friedman, como anarquismo neoliberal conservador que critica al Estado keynesiano intervencionista como la causa de todos los males del capital y de sus crisis.

72. Véase esta expresión, por ejemplo, en Apel, 1986a, 169, 184, 186, etc.

73. Esta distinción es fundamental en Apel: «Postulamos el presupuesto ideal, normativamente inalienable, del juego de lenguaje trascendental de una comunidad ilimitada de comunicación; pero, por otra parte, tenemos que realizarla siempre todavía en la *sociedad históricamente dada*» (Apel, 1972-1973, II, 213-214/225); «Si reconstruimos siempre su realidad histórica empírica y crítico-normativamente, a la luz del ideal de la *comunidad ilimitada de comunicación*, que debemos realizar en la *sociedad*» (*ibid.*, 214/225).

nidad de comunicación *real*» y la «comunidad de comunicación *ideal*» surge una comunidad de comunicación que puede implementarse sobre *nuevas* bases alternativas históricas y posibles, que surgen desde la exterioridad del Otro, y con su colaboración. En nuestra obra *Para una ética de la liberación* (1973) se nos impuso esta exigencia ética como un «más-allá imposible» para la sola «totalidad vigente»[74]. Más allá de una «sociedad cerrada [que es la «sociedad abierta» *real* de Popper] —escribía Henri Bergson— en donde los miembros conviven entre ellos [comunicándose, en efecto], indiferentes al resto de los hombres [en el Tercer Mundo], siempre alerta para atacar y defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate» (Bergson, 1969, 283)[75].

La filosofía de la liberación da prioridad absoluta al estudio trascendental, y también concreto, de la negatividad, para clarificar el cómo «lo Mismo» —lo tautológico— se presenta como el argumento «absoluto»; es decir, cuando el «acuerdo» alcanzado en el «pasado» se impone como «evidente» (sin necesidad de «nueva» argumentación; como el *endoxaton* [lo más comúnmente admitido] de Aristóteles). Lo «obvio (*selbstverständlich*)» cotidiano niega ya desde siempre al Otro: en la política al sin derecho, en la económica al explotado, en la erótica patriarcal a la mujer, en la pedagógica al Edipo, y así se constituye a la misma comunidad de comunicación como un «fetiche»: el «acuerdo» como la «realidad» misma.

Sólo por la afirmación de la exterioridad del Otro puede irrumpir en la Totalidad (la comunidad de comunicación real) la posibilidad de negar la negación; es decir, el «acuerdo» acordado en el pasado puede ser puesto en cuestión por la necesidad de un «nuevo» argumentar. El fundamento (*Grund*, *ratio*) de la argumentación del Otro irrumpe como novedad, relanza el proceso vital argumentativo de la racionalidad. Desde el «no-ser» se crea la posibilidad (imposible para la mera comunidad antigua) de nueva objetualidad, nuevos paradigmas científicos y político-económicos, nuevos argumentos y contenidos argumentativos[76]. No se trata, entonces,

74. «El Otro, el bien común y el Infinito» (Dussel, 1973, II, 58 ss.). De la misma manera, en *Philosophie der Befreiung*, el tema está indicado, sólo indicado, en la categoría de «liberación» (2.6, pp. 73 ss.), o en el «pasaje» de la «tautología» (4.2.7, pp. 139-140) a la «subversión del lenguaje» (4.2.8, pp. 140 ss.).

75. Para Bergson, hay dos tipos de sociedad: una «cerrada» (que sería la «sociedad abierta» de Popper, antiutópica y reformista, es decir, repetitiva) y otra «abierta» (que puede cambiar también, no exclusivamente, por medio de una revolución; que tiene capacidad de innovación radical; es el «Enemigo» de Popper; la peligrosidad de la novedad radical). Lejos de nosotros el anarquismo o el «revolucionarismo» irresponsable, pero lejos igualmente el reformismo por principio. Veremos que el explotado, el miserable, el pobre o «espera» una sociedad radicalmente nueva o acepta la dominación como «naturaleza» («el esclavo por naturaleza esclavo» de Aristóteles; o el siervo medieval, por cuasi-naturaleza, que soporta el *ius dominativum* del señor, como enseñaba Tomás de Aquino, etc.).

76. Escribíamos en «Historia y praxis. Ortopraxia y objetividad» (Dussel, 1983, 315-316): «La praxis de liberación del oprimido, cuando es adecuada, cuando es ortopráctica,

de realizar la Modernidad, de modernizar la «sociedad abierta»; se trata de la posibilidad —que no puede ser negada *a priori* como lo hace Popper— de una transformación radical —si fuera necesario, y sólo en ese caso—, y por ello la necesidad de un proyecto de liberación que surge desde el Otro como otro[77].

4.3. *De la «comunidad de comunicación» del lenguaje a la «comunidad de vida»*

En este parágrafo no se trata ya de la cuestión de la postmodernidad, sino de la cuestión del postmarxismo. La filosofía de la liberación puede echar mano de Lévinas o Apel, pero también de Marx —aparentemente irreconciliables, así como parecían irreconciliables Heidegger, Wittgenstein o el pragmatismo de Peirce con una filosofía hermenéutico-trascendental—. Quizá mi exposición aclare a Apel algunas de las razones de la aparente, sólo aparente, «fascinación que ejerce el marxismo sobre los intelectuales de los países subdesarrollados» (Apel, 1972-1973, II, 114/121)[78] —expresión que a nuestros oídos suena algo así como los «atrasados», subdesarrollados, todavía afirman cuestiones que nosotros, los avanzados del libera-

abre el máximo horizonte posible de objetividad, porque el interés utópico práctico-prudencial supera en mucho la capacidad de objetualidad del proyecto vigente del grupo en el poder, en la dominación».

77. Denominamos «analéctico» el momento trascendental de la exterioridad, desde cuya afirmación se puede negar la negación y trascender el horizonte «pasado» (véase Dussel, 1973b, 176 ss.; 1989, 5.3; y el artículo citado en nota anterior). Véanse las tesis editadas sobre el tema en nota 17; además, los artículos «Altérité» y «Éthique de la libération», en *Dictionnaire de morale*, 1983, 4-5 y 77-78.

78. En mi caso, Marx no ejerce ninguna «fascinación» irracional; de una posición antimarxista —y desde Heidegger— he debido internarme en una reflexión completa, directa, de la totalidad de la sección II de la *MEGA*. Como es sabido, esta sección, proyectada en 17 volúmenes, contiene las «cuatro redacciones» de *El capital*. He dedicado años a comentar línea por línea todo ese material (editado en parte en la *MEGA*, e inédito en parte en el Instituto de Historia Social de Amsterdam, donde he consultado personalmente los manuscritos inéditos, que en parte están mecanografiados en el Instituto Marxista-Leninista de Berlín [ex DDR]). Esto me ha permitido escribir tres volúmenes: uno de la «primera redacción» de *El capital*, los *Grundrisse* (Dussel, 1985, 422 pp.); de la «segunda redacción», los *Manuscritos del 61-63* (Dussel, 1988, 380 pp.); de la «tercera redacción» (los *Manuscritos del 63-65*, en parte inéditos) y de la «cuarta redacción» (desde *El capital* comenzado a escribir en enero de 1866) un tercer libro (Dussel, 1990). Termino así el primer comentario completo de lo que para Marx era «científico» de su obra. Desde esta perspectiva puedo afirmar, y creo que Apel y Habermas lo aceptarán, que ambos tienen de Marx una visión parcial, tradicional, ya que frecuentemente critican la versión del marxismo dogmático, y no la posición de Marx *mismo*. No han utilizado la diferencia existente entre Marx y Engels, y mucho menos la que se da con Lenin —y abismalmente con Stalin—; es obvio que hay entre ellos enormes diferencias filosóficas —que hemos demostrado en detalle en los capítulos 8 a 10 del tercero de nuestros libros nombrados—. Desde este horizonte procederá mi argumentación.

lismo o capitalismo «tardío», hemos superado hace tiempo—. Nuevamente la «falacia desarrollista».

La razón que se esgrime en la argumentación que da una prioridad absoluta a lo político, en la cuestión de la razón práctica o la acción comunicativa, la legitimación, etc., y que descarta la pertinencia de lo económico, que se confunde frecuentemente con la cuestión del marxismo dogmático, economicista o estaliniano, podría formularse así:

> En los países de capitalismo avanzado[79] el nivel de vida [...] ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse en términos *económicos*. La *alienación* ha perdido su forma, económicamente evidente, *de miseria*. Si acaso, el pauperismo del trabajo alienado encuentra su alejado reflejo en un pauperismo del alienado tiempo libre [...]. Hoy en día no cabe constatar una conciencia de clase, especialmente una conciencia revolucionaria, ni siquiera en los estratos nucleares de la clase obrera. Bajo estas circunstancias, cualquier teoría revolucionaria *carece de destinatarios* [...]. De este modo, hoy en día Marx tendría que abandonar su esperanza de que también la teoría se convertiría en fuerza material tan pronto como prendiera en las masas (Habermas, 1987, 216; 1971, 228-229)[80].

79. *Fortgeschrittenen*, así como también *spät-*, se refieren, como ya hemos indicado más arriba, a una concepción lineal del desarrollo económico-político. Es una visión «diacrónica» de la evolución social (así como el niño llega a ser adulto); mientras que la «dependencia-liberación» descubre una estructura «sincrónica» de explotación: el «esclavo» no es un «niño» que «puede llegar a ser» adulto (véase Hinkelammert, 1970, 15-220), donde se critica el concepto de «avanzado» o «tardío» con respecto a «atrasado», como fruto de la «ideología desarrollista», que nosotros hemos denominado «falacia desarrollista», y en la que cae no sólo Habermas, sino igualmente Apel.

80. Sería interesante que Habermas repitiera esas palabras en El Salvador, en Guatemala, en Sri Lanka o en la India, para que comprendiera cómo su «hoy» no es mundial sino «provinciano» (europeo-norteamericano). Véase mi trabajo «Los *Manuscritos del 61-63* y el concepto de dependencia» (Dussel, 1988, 312-362), donde se expone que, desde el horizonte de la «competencia (*Konkurrenz*)» mundial, el capital global nacional de los países subdesarrollados (con composición orgánica baja) transfiere valor a los capitales globales nacionales de mayor desarrollo. Es un «sistema» internacional que debe ser pensado por una filosofía de la responsabilidad (como consecuencia del sistema controlado por los países más desarrollados) solidaria (hacia personas explotadas y empobrecidas en la «periferia» por el «mismo» sistema, donde vive, recibe su sueldo y reproduce su vida el filósofo del «centro»). Europa y Estados Unidos «producen» sus «pobres» *fuera* de sus fronteras —en la Exterioridad, y por ello son «nada» para sus filosofías, son «figuras (*Gestalten*) que quedan fuera de su reino [...] que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada (*erfüllten Nichts*) en la nada absoluta (*absolute Nichts*)» (Marx, *Manuscrito II de 1844*, 1968, 125-125; *MEW*, EB I, 523-525); y, por ello, se piensa que «hoy» una «teoría revolucionaria carece de destinatarios»... quizá en Alemania (pero dichos destinatarios quizá sean los «pobres» inevitablemente producidos *fuera* por el capital alemán). Al menos es un problema que habría que plantearse —con lo cual ni siquiera pretendo tener razón, pero nadie puede negar la «posibilidad» de una tal cuestión—. Sobre la «exterioridad» en el pensamiento de Marx, véase Dussel, 1985, cap. 7, pp. 137-159; 1988, cap. 3, pp. 57-77; y 1990, caps. 9-10.

Esta constatación se encuentra debajo de toda la argumentación político-filosófica de Habermas, y quizá también de Apel. Piensan para Europa, Estados Unidos y Japón.

Apel se ocupa, hay que reconocerlo, de los problemas éticos tales como lo ecológico, lo bélico o el del hambre —todos relacionados con la «vida»[81].

El «hambre» y las otras «necesidades» son, simplemente, los avisos, las señales, las reacciones sensibles en las mucosas del estómago o de la boca, de la piel del cuerpo, que indican, informan a la subjetividad humana que de no «comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más» (Marx, 1970, 28; *MEW* III, 28), simplemente se *muere*, se deja de vivir. El «hambre» del cual habla Apel está dentro de una trágica dialéctica de vida-muerte. El «alma» cartesiana no puede tener «hambre». Es la «corporalidad» de la subjetividad racional humana la que puede tener «hambre» de objetos materia-culturales —el «hambre» humana siempre es histórico-cultural—. El «hambre» como «necesidad» indica una negatividad, una «noidad» humana fundamental, ético-antropológica.

La «apertura» ontológica primera del «Ser-ahí (*Dasein*)» no es sólo la «comprensión del ser»; más bien, es una «apertura» ontológico-*pragmática* —pero dándole aquí a *prágmasis*, en griego, el sentido de «necesidad», pulsión (*Trieb*)—, desde donde se constituye una «intención» que podría-

81. Por ejemplo: «Me parece que este problema número uno de una macroética en la época de la crisis ecológica no es solucionable exclusivamente sobre la base de la racionalidad estratégica [...]. Y la racionalidad estratégica no podría, por sí sola, lograr nunca que los países ricos y desarrollados se vieran impulsados a compartir los recursos del mundo con los países pobres y subdesarrollados [nunca dice «explotados», agrego], de una forma tal que pudiera ser calificada de *justa*» (Apel, 1986a, 38; otros textos, *ibid.*, 129-130, 161, 168, etc.). Aquí Apel ha planteado la cuestión, pero no se siente llamado a colocarla como el «punto de partida» concreto de su filosofía —la filosofía de la liberación debe hacerlo inevitablemente porque convive militante y diariamente en medio de la *miseria*—. En México, Nezahualcoyotl —con más de dos millones de habitantes—, una inmensa ciudad satélite, sobre el antiguo lago Texcoco, tiene el aspecto de un paisaje lunar, con la «miseria» como hecho cotidiano. México tiene más de 300 barrios, conjuntos, conglomerados marginales de personas sin medios estables para reproducir su vida (en esta sola ciudad, 5 millones de personas). ¿Cómo hacer filosofía «hoy», «aquí», sin considerar estos «hechos»? Por otra parte, en esta situación, la cuestión de la técnica como mediación de lucha contra la miseria es inevitable. La visión heideggeriana es absolutamente abstracta; no conoce el horizonte ontológico concreto que «subsume» a la «técnica». A la «subsunción» capitalista (como mediación para el aumento de la tasa de plusvalor relativo, es decir, para el aumento inmediato de la tasa de ganancia) o del estalinismo (como socialismo real, donde el criterio del aumento de la tasa de producción reemplaza al criterio capitalista) de la técnica hay que decirle «no». A la tecnología desarrollada desde la exigencia de la vida hay que decirle «sí». Tales criterios, ontológicos y éticos, no los tenía Heidegger. Véase mi trabajo sobre la tecnología en el *Cuaderno tecnológico-histórico* (1851) de Marx (Dussel, 1985, 9-79). Al no tener las categorías «económicas (*ökonomische*)» (no sólo *wirtschafts-wissenschaftliche*) Habermas plantea la cuestión a medias en su valiosa obra *Ciencia y técnica como ideología* (1986).

mos llamar «pragmática»[82]. Desde esta problemática, y no como supra e infraestructura[83], como momento de la «re-producción» espiral de la vida, pueden servirnos las siguientes reflexiones:

> El espíritu lleva en sí, desde el principio, la maldición de estar preñado de materia, que se presenta aquí en forma de hondas de aire en movimiento, de sonidos, en suma de *lenguaje*. El lenguaje es tan antiguo como la *conciencia*; el lenguaje es la conciencia real, *práctica*, que existe también *para otros* hombres y que por tanto es la única igualmente existente para sí misma (Marx, 1970, 31/30)[84].

82. Husserl, en su *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, sec. III, cap. 3, indica que la «intención» cognitiva se constituye desde un sujeto como *noesis* y un objeto como *noema*. De la misma manera, la «intención *pragmática*» (que nada tiene que ver con la significación que adquiere en la filosofía del lenguaje) se constituye desde una «necesidad (*pragmasis*)» que determina al objeto como «útil (*pragmata*)». El objeto útil tiene «utilidad (*Nützlichkeit*)», valor de uso para la vida; satisface una necesidad. Necesidad-útil (*pragmasis-pragmata*) constituye la «intención» fundamental del ser viviente-humano, dentro de cuyo horizonte la «comprensión del ser» es su momento comprensor. Es como el «conocimiento del *Umwelt* (*milieu*)» que el viviente posee como «recurso» *de la vida*. La «vida» es el «todo»; la «razón» (y por tanto la «racionalidad», incluso la habermasiana) es una de sus «funciones» privilegiadas, específicas.

83. Habermas, en su obra *Reconstrucción del materialismo histórico* (1976), da mucha importancia al texto sobre la «supraestructura (*Überbau*)» del prólogo de la *Contribución* (*Zur Kritik*) de Marx, de 1859 (1980, 4-5; *MEW* XII, 8-9). Podemos afirmar, después de haber leído línea por línea las cuatro redacciones de *El capital* (de 1857 a 1882), que dicho tema no tiene ninguna importancia central en lo que para Marx era el «desarrollo del concepto de capital» a través de la constitución del sistema de las categorías requeridas. Ese texto es «secundario» y «débil» para construir sobre él una «re-construcción». El positivismo posterior y el estalinismo olvidaron el concepto de «reproducción», que es el central para Marx en la visión ontológica del capital: «No sólo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter *específicamente social* de las mismas; las *relaciones sociales* [subrayamos nosotros] y por ende la *posición social* de los agentes de la producción entre sí, las *relaciones de producción* mismas, son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso» («Capítulo 6 inédito» de los *Manuscritos del 63-65*, 1983, 107; *MEGA* II/4, 130, 5-10). De tal manera que los «modos del consumo», las «ideologías» que explican la sociedad, las normas jurídicas promulgadas por el Estado, la estructura de éste (y hoy diríamos, con Habermas, los mecanismos de la legitimación en el capitalismo tardío), etc., «producen», como la causa *a priori*, su efecto propio, la reproducción de la misma «relación social de producción» (como lo *a posteriori*). De esta manera, para Marx, la llamada «supraestructura (*Überbau*)» sería siempre, y al mismo tiempo, lo «infra-» de la «relación social de producción» futura (que en el marxismo posterior es considerado la *Basis*, lo material por excelencia, y que, como veremos, tiene por «esencia» para Marx un momento «práctico» constitutivo primero y fundamental: la tesis del «paradigma productivista» es falso en todas sus partes, al menos en cuanto al pensamiento de Marx «mismo»). Una buena lectura directa y prolongada de «Marx mismo» hubiera evitado malentendidos (el primero, confundir a Marx con Engels; el segundo, confundirlo con Lenin; el tercero, con el marxismo posterior: y no quiero anticipar ningún juicio de valor en lo que es una mera distinción; es decir, enunciar «Marx no es...» no quiere decir que sea contrario, sino simplemente que es otro, distinto, él mismo).

84. Estos textos, utilizados por Apel, nos indican que «la norma básica de la supervivencia [...] sería ya presupuesta como un *a priori* ético no falseable [...]» (1986a, II, 130).

Es interesante considerar que el paradigma de la «conciencia» es relacionado con el del «lenguaje»; y, al mismo tiempo, el lenguaje es situado en posición lingüístico-«pragmática» («para otros»). Además, para Marx, es una relación «práctica»; lo «práctico» o la «praxis» es la relación entre personas[85]; lo productivo no es, abstractamente, práctico, sólo es relación de trabajo con la naturaleza. Es decir:

> La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje; el [... cómo] descender del mundo del pensamiento al mundo real [...] se transforma en el problema de descender del lenguaje *a la vida* [...]. Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente, del que se abstrae, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos *un reino propio*, sino que son solamente *manifestaciones de la vida real* (Marx, 1970, 534-535)[86].

85. En el Marx definitivo, el de las cuatro redacciones de *El capital*, el concepto de «relación social (*gesellschaftliche Verhältnis*)» indicará esta «relación» práctica (como acción «práctica» en el nivel de la «acción comunicativa» de Habermas, y de ninguna manera como momento de la «razón instrumental» o «estratégica»). Véanse, sólo en *El capital*, tomo I, segunda edición de 1873, las siguientes referencias: *MEGA* II/6, pp. 18-20, 29-31, 34, 38-41, 43, 44, 66, 67, 89, 91, 92, 103-110, 119, 158, 185, 194, 198, 299, 364, 372, 465, 478, 685, 707, 897, 900, 908, 909, 983, 1009, 1010, 1015-1017, 1041, 1046-1048. Si el capital es esencialmente una «relación social», significa que tiene en su esencia un estatuto práctico (relación persona-persona), como en la «acción comunicativa» (y no productivista o productiva, que se sitúa en la relación persona-naturaleza, como veremos). Interesante es que ya en *La ideología alemana*, después del texto citado, continúa: «Donde existe una *relación* (*Verhältnis*), existe para mí, *pues el animal no se relaciona* (*verhält*) *ante nada* ni, en general, podemos decir que tenga relación alguna» (*ibid.*). Para Marx el lenguaje es «práctico» en el sentido aristotélico —que conocía muy bien—. *Praxis* para Aristóteles es relación hombre-hombre; *poiesis* es relación hombre-naturaleza: «De las cosas que pueden ser de otra manera, unas son de la producción (*poiesis*) y otras son prácticas (*praxis*). La producción (*poieton*) y lo práctico (*prakton*) son cosas diferentes» (*Ét. Nic.* Z, 4; 1140 a 1-2). De tal manera que la «relación *social*» es una relación *práctica* que cae bajo el dominio de la *frónesis* (como relación capitalista es relación de dominación del posesor del capital sobre el posesor del «*trabajo vivo* [*lebendige Arbeit*]»); la relación «de producción» («poiética» la denominamos en nuestra *Philosophie der Befreiung*, 1989, 4.3: «der materialen Produktion oder der Beziehung Mensch-Natur», p. 143) es para Marx secundaria y *siempre ya determinada* por la «relación práctica». Cuando «alguien» trabaja la «tierra» *ya siempre* es un esclavo (determinado por la relación práctica «esclavo-libre»), siervo («siervo-señor»), trabajador asalariado («asalariado-capitalista») o trabajador en el socialismo real («trabajador socialista-burocracia que planifica sin participación democrática», en el estalinismo), etc. Habermas pareciera que confundió el marxismo posterior con la posición definitiva de Marx. Por ejemplo, la distribución (acto práctico-político) puede determinar la producción (momento del trabajo): «La distribución parece [...] preceder y hasta determinar la producción: aparece en cierto modo como un *factum* pre-económico (*anteökonomisches*). Un pueblo conquistador divide al país entre los conquistadores [...]; determina por consiguiente la producción» (*Grundrisse*, 1974, 17/17-22).

86. Casi cuarenta años después, en 1882, vuelve Marx sobre el tema: «Los hombres de ninguna manera empiezan por 'estar en esta relación teórica con las cosas del mundo exterior'. Empiezan, como todo animal, por comer, beber, etc. [...]. Bautizan también lingüísti-

Marx muestra no sólo la necesidad de pasar del lenguaje filosófico al lenguaje cotidiano o común, sino de éste a la *vida real*. Hay entonces tres paradigmas: 1) el de la *conciencia*, 2) el de la pragmática trascendental del *lenguaje* (sea el filosófico o científico, sea el cotidiano), y 3) el de la «económica filosófica» (que debe ser desarrollada en el futuro) de la *vida* real. Nos hace falta ahora «pasar» dialécticamente del segundo al tercero (es decir, del orden *b* —la comunidad de comunicación— al orden *a* —la «comunidad de vida»— [cf. Esquema 3, *supra*]).

El ser humano, para Aristóteles, es un «viviente que tiene habla (*zoon logon ekhon*)»; es decir, la razón, el habla, el lenguaje responde a la «lógica» del viviente, de la vida. Apel lo reconoce repetidas veces[87]. El lenguaje comienza por ser entre los animales un sistema de señales. La racionalidad como momento del lenguaje humano es, en un nivel superior, un momento de la vida. La vida «en comunidad» es el lugar del lenguaje humano: «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)». El lenguaje debe situarse como un momento práctico dentro del movimiento de la «reproducción» de la vida (esta última es una de las categorías esenciales [y no la de «supraestructura»] que Marx constituyó en su «crítica» ética de la economía política burguesa). Así como la «comunidad de comunicación» es lo trascendentalmente siempre ya presupuesto *a priori* al «yo hablo», de la misma manera la «comunidad de vida» está trascendentalmente ya siempre *a priori* presupuesta al «yo trabajo». Los «agentes» de la producción ya han sido distribuidos (acción práctica) en la estructura social de la división del trabajo. Marx criticaba las «robinsonadas», el «solipsismo» de la economía burguesa de un Smith, Ricardo, etc. Este concepto de «vida» ligado a «comunidad», presente en Marx, es de raigambre hegeliana[88].

camente como toda una clase estas cosas [...]. Sucede esto necesariamente por estar continuamente en el proceso de producción [...] en relación activa entre ellos y con estas cosas [...]. Esta designación lingüística sólo expresa una idea [...] la de que a los que viven en cierta relación social (*gesellschaftlichen Zusammenaussetzung*) les sirven ciertas cosas para satisfacer sus necesidades [...]» («Notas marginales al 'Tratado de Economía Política' de Adolph Wagner», en *MEW* XIX, 362-363).

87. Véase la referencia al animal en Apel, 1972-1973, I: sobre el problema ecológico (66/70); sobre la posición de von Uexkuell, «en una suerte de lenguaje de la especie» (155/161; 185/192-193); la posición de Gehlen y Lorenz (195/205); también de Wittgenstein (234-236/243-245). El de los animales, en efecto, «no es un lenguaje, es un código de señales» (Benveniste, 1966, 62). En cuanto a la «vida», Apel reconoce su importancia como última referencia: al hablar de la destrucción ecológica comenta que es una «amenaza para la vida humana» (Apel, 1972-1973, II, 343/360).

88. En efecto, ya en 1795 Hegel escriba a Schelling que «razón y libertad serán siempre nuestra solución, y el punto de encuentro la *Iglesia invisible*» (*Briefe*, 1952, I, 18). La «Iglesia invisible» es la «comunidad» noumenal kantiana. Por ello, «el reino de Dios es el momento correspondiente al reino de la divinidad, por consecuencia todas las determinaciones son subsumidas [...], porque Dios no es algo aislado, sino una *comunidad viviente* que, considerada en el individuo, es la fe en la humanidad, la fe en el reino de Dios [...]. *Vida y retorno de Vida*» («Entwürfe A», en *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, Tübingen, 1907, 397-

En Marx el concepto de «vida» es absolutamente central en todo su pensamiento. El trabajo como subjetividad, personalidad, actualidad es el «trabajo *vivo*»; los «modos de producción» son modo de reproducción «de la vida». No sería exagerado decir que Marx es un «vitalista romántico»:

> Mi trabajo sería expresión vital libre, por tanto goce de la vida. Bajo las condiciones de la propiedad privada es enajenamiento de la vida, pues yo trabajo para vivir, para conseguir un medio de vida. Mi trabajo no es vida (Marx, 1974b, 156; *MEGA* I/2, 547).

Pero esa vida es vida humana, vida del individuo y en libertad, en «comunidad» (idealmente). Para Marx la «comunidad de vida *ideal*» incluye entonces la individualidad y la libertad realizadas:

> La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria* (*gemeinschaftlichen*) [...]. La producción social está subordinada a los individuos y controlada *comunitariamente* por ellos como un patrimonio (Marx, 1974b, I, 85)[89].

Es decir, desde esa «comunidad de vida *ideal*», trascendental (que no es un fin histórico, ni una «utopía concreta», como para Apel) se critica a la estructura social que es la negación de la vida, en concreto: el sistema capitalista —que nosotros en el Tercer Mundo «sufrimos», ya que somos «los afectados» en la «periferia» explotada del mundo[90]—. El «ideal» es una plena «comunidad de (producción, distribución, intercambio, consumo) de vida» sin dominación y sin trabajo: el «reino de la libertad», más

398). Véase Dussel, 1974b, 66 ss. En 1835, en su examen de religión para la *Abitur*, escribe Marx: «[...] lebendigsten Gemeinschaft mit ihm [...]» (*MEW*, EB I, 600). Marx nunca hablará de *Kollektivität*, sino siempre de *Gemeinschaft*. Como fruto del diálogo de Friburgo con Apel, la filosofía de la liberación deberá desarrollar todo el problema de una «*económica*», donde la «pragmática trascendental» sería un momento interno. La «comunidad de comunicación, libre de dominación», evidentemente, debe ser igualmente «libre de hambre» —los participantes de la comunidad no son sólo «almas», sino «corporalidad-anímica (*zoon logon ekhon*) que tiene lenguaje»— y no sólo «lenguaje» sin cuerpo. La «económica» subsume la «pragmática».

89. Marx niega explícitamente el «colectivismo» burocrático cuando escribe en los *Grundrisse* contra Proudhon: «El banco sería, entonces, además del comprador y vendedor universal, también el productor universal. En realidad, sería [...] el gobierno despótico de la producción y el administrador de la distribución» (*Grundrisse*, 1972, I, 83; 1974, 73).

90. Leo hoy mismo en el diario: «Transferencia récord de países en desarrollo a naciones ricas. Ginebra, 4 de julio. En 1988 se produjo una transferencia récord de recursos financieros del Sur al Norte, cifrado en 33 mil millones de dólares [...] donde la renta per cápita es 50 veces menor que la que se disfruta en los países industrializados» (*El Día* [México], 5 de julio [1989], p. 10, col. 1). Hoy sólo Marx tiene un sistema categorial que puede articular «vida humana-valor de la mercancía-dinero». Es el único filósofo-economista que liga la antropología-ética a la economía. Su pertinencia es total en nuestro mundo «miserable» —insustituible teóricamente.

allá de *todo modo de producción posible*. La realidad actual nos manifiesta una «sociedad» donde una «relación social» (práctica) de dominación (éticamente perversa) toma a personas (el trabajador y «su» trabajo) como «mediación» para la «valorización del valor (*Verwertung des Werts*)»: fetichización (ya que la persona [el trabajador] ha sido transformada en cosa, y la cosa [el valor como capital] en persona). La perversidad del capital, para Marx, es ético-antropológica; se intercambia (acto *práctico*) persona o subjetividad por cosa u objeto (trabajo *objetivado*):

> Lo único que se contrapone al trabajo objetivado [cosa] es el trabajo no-objetivado, el *trabajo vivo*. Uno está en el espacio, el otro trabajo dado en el tiempo; uno está en el pasado, el otro en el presente; uno es valor de uso incorporado, el otro se da *como actividad humana* en proceso y es comprendido en el proceso de estar objetivándose: uno es valor, el otro es *creador de valor*. Se intercambiará valor dado por la *actividad creadora de valor* (*werthschaffenden Thätigkeit*) (*Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* II/3, 30, 24-30)[91].

La esencia de lo «económico (*ökonomische*)»[92] capitalista, para Marx, es una relación *práctica*, una acción anti-comunicativa de vida, acción de dominación; la persona es considerada una cosa, una mercancía: «En la

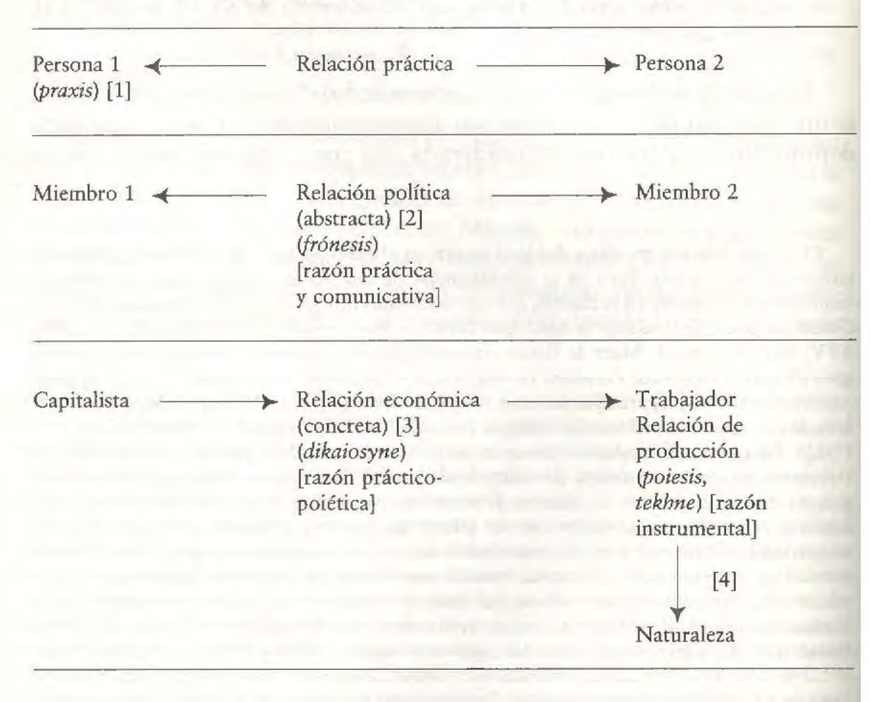
91. Para Marx se produce desde el capital en el «tiempo necesario» (desde el valor del salario que es capital). Pero en el «plustiempo» de trabajo el «trabajo vivo» no tiene ya «fundamento (*Grund*)» en el capital; al valor efectuado (no producido) sin-fundamento (*Ab-Grund*) en el capital, «desde la nada (*aus Nichts*)» (por ejemplo en *El capital* III, 1; *MEW* XXV, 48) del capital, Marx le llama «fuente (*Quelle*) [como el Schelling «creacionista» ignorado por Habermas] creadora (*schöpferische*)» del valor: «ser fuente de valor (*Quelle von Werth zu sein*) [...] creador de valor (*Werthschöpfung*) [...] en la corporalidad (*Leiblichkeit*), la personalidad viviente (*lebendigen Persönlichkeit*)» (*El capital* I, 4; *MEGA* II/6, 183, 17-23). Para Marx el «trabajo vivo» es la subjetividad, actividad, persona, la corporalidad viviente como «fuente creadora del valor desde la nada del capital». «Fuente» trans-ontológica, ya que el «valor que se valoriza (*Verwertung des Werts*) es el «ser» del capital; para Schelling el creador era el «señor del ser (*Herrn des Seins*)», lo mismo que para Marx. La subjetividad del trabajador es el creador meta-físico o trans-ontológico, que desde la «anterioridad» o «exterioridad» del capital todavía inexistente (en su primer momento «lógico» sólo es dinero) «pone» el «ser» del capital desde la «nada» —de la que ya nos habló en los *Manuscritos del 44*, II—. Sobre el trabajo vivo como «fuente creadora» de valor sólo en los *Manuscritos del 61-63* consúltense los siguientes lugares: *MEGA* II/3, 35, 36, 66-70, 86, 101, 142-143, 148, 178, 370, 599, 622, 623, 2232, 2265, etc. En fin, no se puede hablar en Marx de un «paradigma productivista». Pero hoy esto es habitual en Europa. Estamos tentados a exclamar: «Hoy se ha declarado a Marx un perro muerto; es tiempo de afirmarse discípulo de aquel gran maestro». Todo esto se expone largamente en los capítulos 9 y 10 de mi obra *El último Marx (1863-1882)* (1990), con numerosas citas probatorias —no las que se pasan de un autor a otro, sino las que se descubren en una lectura íntegra.

92. Querría distinguir entre lo «económico» (como la crítica trans-ontológica del capital, a la manera de Marx) de la mera *Wirtschaftswissenschaft* de la que se ocupa Apel en *Diskurs und Verantwortung* (1988, 270 ss.).

plaza del mercado *tú y yo* (*Du und Ich*) sólo reconocemos una ley, la del intercambio de mercancías», escribe irónicamente Marx[93].

En efecto, el «trabajo vivo» —la persona del trabajador, la subjetividad creadora, indeterminada— es subsumido por el capital (una «relación *práctico*-social» no comunitaria). De esta manera se transforma institucionalmente en «trabajo asalariado». El trabajo como (*als*) trabajo ha sido trans-substanciado en trabajo como (*als*) capital, como una determinación del capital. El capital consiste en su esencia en esta «relación social» *práctica* (del dominio de la razón práctica, comunicativa, y no estratégica o instrumental).

Esquema 4
ARTICULACIÓN DE LA PRAXIS Y LA *POIESIS*
EN LA POLÍTICA, LA PRODUCCIÓN Y LA ECONÓMICA



93. *El capital* I, cap. 8; *MEGA* II/6, 240, 13-15. Es interesante que Marx usa la expresión *Du und ich* (dialogal, buberiano). Marx muestra cómo el «contrato» entre capital-trabajo vivo tiene sólo la «apariencia» de igualdad; pero «ocultamente», invisiblemente a los ojos el obrero es violentamente llevado, como el «pobre (*pauper*)», a tener que vender su cuerpo. No existe la situación «ideal» del contrato de J. Rawls; simplemente, se dan las condiciones «reales».

La relación práctica [1] abstracta (donde debe situarse la acción comunicativa, la *frónesis* o acción política [2], y es el ámbito de la ética o moral) es, en la relación económica capitalista [3], la «relación *social*» entre el capital-trabajo (capitalista-trabajador; clase capitalista-clase trabajadora); es relación persona-persona. Constituye la esencia última o determinación primera de la «relación social *de producción*» [3-4] (base material por excelencia, para Marx, de la vida humana social en general). La relación productiva [4] (persona-naturaleza) es tecnológica (de la razón instrumental). Esta última, abstractamente, no es económica; sólo subsumida en la relación práctico-social, en concreto, deviene el momento productivo de la relación social (momento de la razón práctica). Pensar que Marx es un productivista (o que dio prioridad absoluta a la relación persona-naturaleza) es no comprender que lo económico es relación *práctico*-productiva. Lo moral o ético, por ello, es el momento fundamental de lo económico (en el capitalismo «relación de explotación» o «dominación»)[94]. Pero, además, esta relación concreta práctico-productiva proporciona el «lugar» a los agentes también en la *Lebenswelt* y en los «sistemas» (habermasianos); es un momento esencial de la estructura del mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), de la forma de vida, y no un mero «sistema» yuxtapuesto —eso podría quizá ser el objeto de una *Wirtschaftswissenschaft*, pero no de la «económica» en el sentido ético-antropológico y trascendental de Marx—. El «mundo» de las personas (del «yo» y del «nosotros») queda situado como una «perspectiva» desde el «lugar» que se tiene en dicha relación práctica —y también siempre productiva: la lengua, ella misma, es un momento productivo-semiótico; a la lengua se la «produce» desde esa «posición»; los «juegos del lenguaje», la forma de vida, el mundo, tienen como momento constitutivo, constituyente y constituido, dicha «relación social de producción», que determina y es determinada mutuamente en el movimiento de la «reproducción» de la vida humana como totalidad.

Por ello es por lo que la «comunidad de comunicación *real*» no puede dejar de determinar y ser determinada por y en la «comunidad de vida *real*». Pero la reflexión filosófica de dicha «comunidad de vida» exige categorías que no pueden ya ser aportadas sólo por una filosofía del lenguaje. Aquí las categorías construidas por Marx son todavía insustituibles. Dejarlas de lado como no-pertinentes es efecto de una *ceguera* de «lo económico» (y de la confusión del marxismo dogmático con Marx mismo; distinción esta última que se conoce, pero que no se utiliza fecundamente). El análisis sólo político (de la legitimación, de «lo público», etc.) puede caer en un «politicismo» idealista, desarrollista, por ignorar la perti-

94. El «plusvalor» y la *rate of explotation* son categorías propiamente éticas (véase Dussel, 1990, cap. 10.4: «*El capital* es una ética»).

nencia de un análisis concreto del capitalismo como horizonte ontológico concreto de la *Lebenswelt* y los «sistemas» ónticos que puedan darse dentro de dicho horizonte. Ante la miseria del Tercer Mundo, al menos, no tenemos otro sistema categorial más pertinente hoy en día. Ya que sólo Marx ha podido formular la causa ontológica (y trans-ontológica) de una tal miseria:

> La ley [de la acumulación] encadena el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Promereo en la roca. Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*[95].

La acumulación de capital (momento final de la «realización» del «ser») en el mundo desarrollado, entonces, es acumulación de miseria (el «no ser») en el Tercer Mundo. El «liberalismo» o el «capitalismo *tardío*» es también, aunque no sólo, un sistema fruto de quinientos años de explotación de las naciones periféricas.

Hemos así articulado la exterioridad de Lévinas con el «trabajo vivo» en Marx —la Exterioridad o el «No ser», la «Nada», fuente creadora del «Ser» de la totalidad—. Heidegger y Wittgenstein efectuaron una crítica de la metafísica, como muestra ejemplarmente Apel. Lévinas y Marx efectuaron una crítica a la «totalidad» ético-económica desde la exterioridad trans-ontológica del Otro (*Autrui* abstracto, en Lévinas; «trabajo vivo» indeterminado antes de la subsunción en la «totalidad» del capital, en Marx). Sin embargo, al releer desde la filosofía de la liberación a Lévinas y Marx, los actualiza, continuándolos y transformándolos, desde la realidad de la concreta miseria latinoamericana.

95. *El capital* I, cap. 23; *MEGA* II/6, 588, 13-18. Por «ley» debe entenderse, no en su sentido positivista o naturalista, la regulación que la esencia ejerce sobre su propio movimiento (tal como lo define Hegel en la *Lógica*: «*Das Gesetz der Erscheinung*» [II, 2, 2, A; Hegel, 1971, t. 6, 150-156]). La «ley del valor», ley fundamental del capital, enuncia que todo valor es efecto de la causa creadora del valor: el trabajo vivo —y no existe ninguna otra causa: ni la tierra da renta, ni el capital produce ganancia—. Es una «antropología» (todo es en la economía trabajo humano objetivado) y una «ética» (toda ganancia es trabajo «impagado»: injusticia). Éste es el desarrollo lógico del punro de partida de Smith y Ricardo —pero ellos rápidamente se contradijeron y no desarrollaron hasta sus últimas consecuencias su sistema categorial—. Por ello, la tarea de Marx consistió en la «crítica general (*allgemeine Kritik*) de todo el sistema (*Gesamtsystem*) de las categorías económicas» (*Manuscritos del 61-63*; *MEGA* II/3, 1385). Es decir, «el trabajo es la única fuente (*Quelle*) del valor de cambio y el único creador activo del valor de uso [...] Afirmáis que el capital es todo y el trabajador *nada* [...]. El capital no es sino una estafa hecha al obrero. *El trabajo es todo* (*Die Arbeit ist alles*)» (*ibid.*, 1390, 14-30). En esto consiste la posición antropológica y ética trascendental-ontológica (en realidad trans-ontológica) de Marx. Nada de materialismo dialéctico; nada de productivismo...

4.4. *La interpelación del «pobre» desde la intención liberadora*

El Otro «ya-siempre» *presupuesto* por la «comunidad de comunicación» y excluido también ya siempre de la comunidad «real», el silenciado, el que no habla ni argumenta «fácticamente», en la exterioridad de la «comunidad de vida *real*» —en el Tercer Mundo también por las estructuras del capitalismo periférico—, es el explotado, dominado, el «pobre» (como categoría que nos proponen Lévinas y el mismo Marx). En efecto, es «*pauper ante festum*», explica Marx:

> No trabajo objetivado [...]. La capacidad de trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*) [...]. El trabajo no como objeto, sino como actividad, como fuente viva de valor[96].

El Otro como pobre es la condición trascendental de posibilidad de toda comunidad de vida, lo económico, cuando el trabajo vivo (el trabajador, la clase) es subsumido en el capital; aunque es la fuente creadora del «ser», se lo pone como «no ser»:

> Este proceso de realización es al mismo tiempo el proceso de desarrollo del trabajo. Él [el trabajo] se pone a sí mismo objetivamente [en el producto], pero pone su objetividad (*Objektivität*) como su propio no-ser (*Nichtsein*), o como el ser de su no-ser (*das Sein ihres Nichtsseins*): el del capital[97].

El Otro como pobre es el supuesto *a priori*. Sin embargo, cuando el capital ya ha usado, consumido en su corporalidad, vitalidad, personalidad al trabajo vivo, lo expulsa *a posteriori* si lo cree conveniente, si no lo necesita, «*pauper post festum*»:

> En el concepto de trabajador libre está ya implícito que el mismo es *pauper*: *pauper* virtual [...]. Si ocurre que el capitalista no necesita el plusvalor del obrero, éste no puede realizar su trabajo necesario, producir sus medios de subsistencia. Entonces [...] los obtendrá sólo por la limosna [...]. Por tanto, *virtualiter* es un *pauper* (Marx, 1974, 497-498).

En la «Exterioridad» —considerada por Lévinas, por Marx y por la filosofía de la liberación— está el «pobre», como individuo, como marginal urbano, como etnias indígenas, como pueblos o naciones periféricas

96. *Manuscritos del 61-63*; *MEGA* II/3, 147, 40-148, 17. Véase Dussel, 1988, 61-77. Para Marx el «trabajo vivo» cumple la función de «el Otro» de Lévinas, como *pauper*, cuando subsumido en la «Totalidad» o el capital (cuestión tratada en *El capital* I, cap. 4.3; *MEGA* II/6, 183 ss.) es negado como persona: es la transformación del «dinero» (nna cosa) en «capital» (otra cosa, pero que tiene en su «interior» a una persona: el «trabajo vivo» como mediación de su propia valorización).

97. *Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* II/3, 2239.

destinadas a la muerte[98]. El pobre, que gracias a las mediaciones categoriales de Marx deja de ser el pobre «abstracto» de Lévinas y puede transformarse en el sujeto concreto con respecto al cual se sitúa el argumentante «abstracto» del discurso de la filosofía del lenguaje de Apel.

En efecto, la filosofía del lenguaje debería igualmente hacerse cargo de ciertos enunciados (*speech acts*) que se expresan, por ejemplo, en el angustioso «¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!». Se trata de un enunciado que irrumpe «desde fuera» de la «comunidad de comunicación *real*». «Desde fuera» por definición, ya que se trata del «presupuesto excluido», que fácticamente no tiene lugar «en» la comunidad de argumentación. Ese enunciado del pobre no busca, primera ni directamente, un posible «acuerdo (*Verständigung*)». Busca algo previo, anterior; exige la «condición absoluta trascendental de posibilidad» de *todo* argumentar: busca el ser «reconocido» en el *derecho de ser persona*, para poder «ser parte», en el futuro, de la «comunidad de comunicación *histórico-posible*» (que llegará a ser «real»; ya que la «real» actual fue «histórico-posible» en el pasado). Llamaremos «interpelación»[99] a ese tipo de acto lingüístico (*speech act*) que tiende a producir las condiciones de posibilidad, el presupuesto absoluto de la argumentación como tal: el poder participar («ser parte») fácticamente en la comunidad.

Todo esto, lo hemos visto, no es negado por Apel, ni mucho menos; pero interesa ser desarrollado en nuestra situación de marginales excluidos de la historia —tema «central» de la filosofía de la liberación:

> Pero súbitamente se alza la voz (*Stimme*) del obrero, que en el estrépito y agitación del proceso de producción había enmudecido [...]. Bien puedes —exclama el obrero— ser un ciudadano modelo, miembro tal vez de la Sociedad Protectora de Animales y por añadidura vivir en olor de santidad, pero a la cosa que ante mí representas no le late un corazón en el pecho [...]. Exijo [...] el valor de mi mercancía[100].

98. Véase *Philosophie der Befreiung*, 1989 (Dussel, 1977), 2.4, 3.1.3-3.1.6, etc.; «El Otro como el rostro político», en Dussel, 1973, I, parágrafo 19, pp. 144-156.

99. De *interappellare*: un exigir explicación (por la exclusión, sin tener derechos «en» la comunidad, por no ser parte) de un hecho (la exclusión) citando o «llamando» a testigos (la razón práctica que debe reconocer en el pobre la persona como lo absoluto). Sirio López Velasco presentó en el XVIII Congreso Mundial de Filosofía de Brighton (Inglaterra), en 1988, nna ponencia donde comienza a desarrollar el sentido del enunciado «¡Tengo hambre!» desde el horizonte categorial de Austin, Searle, etc. Es necesario avanzar en este tipo de reflexiones en filosofía de la liberación.

100. *El capital* I, cap. 8, 1; *MEGA* II/6, 240-244. Es evidente que el obrero comienza a argumeutar, pero «para sí mismo», en la Exterioridad, porque el capitalista no lo escucha. Sólo le escuchan gracias a la presión de acciones como la huelga. La revolución, en cambio, transforma radicalmente la posición de los agentes en la argumentación: los que estaban fácticamente excluidos y sin poder argumentar, pueden participar, después de la revolución, en justicia real, en la comunidad de argumentación. Como puede verse, es la acción efectiva liberadora, que en este caso incluye un cierto tipo de acto extra-argumentativo, como por

El «acto de habla» «¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!» podría ser tomado como ejemplo de este acto interpelativo inicial. Austin lo hubiera clasificado dentro de los actos «ejercitativos» (o «exigitivos», propios del verbo «exigir») (Austin, 1962, conferencia XII, 147 ss.)[101], donde se «explicita la fuerza ilocucionaria de una expresión, o, lo que es lo mismo, pone de manifiesto cuál es el acto ilocucionario que estamos realizando al emitirla» (*ibid.*, conferencias XII, 147 ss., y VI, 67 ss.). El tono de voz, cadencia, énfasis, gestos, circunstancias de la expresión, expresión del rostro, etc., tienen aquí sentido. Pero, y es una dificultad, es un «exigir» concreto no en nombre de los derechos vigentes en la «comunidad de comunicación y de vida *real*», sino en nombre de una «comunidad *histórico-posible*», ya que en la «comunidad *real*», por definición, el «pobre» no tiene o no puede ejercer «derechos»: por ello es pobre[102].

No dice simplemente: «¡Tengo hambre, exijo trabajo!» —esto no es sólo comprensible, sino además un derecho al que en principio el sistema capitalista vigente intenta atender—. Pero ligar necesariamente el «¡Tengo hambre!» (como «hecho») a una «exigencia de justicia» supone, en primer lugar, que dicha hambre, en cuanto tal, es interpretada como el efecto de una injusticia pasada —efecto de un acto moral—. En efecto, que muera de hambre una población numerosa al sur del Sahara es un hecho ético[103].

Además, y en segundo lugar, en ese «acto de habla» lo interpretado por la «comunidad de comunicación *real*» es un «deber ser» cuyo «contenido» es el «proyecto de liberación» (la «utopía concreta») del pobre, del oprimido, del excluido de la «comunidad de vida». Esto es lo que hemos expresa-

ejemplo la huelga, lo que moverá al capitalista a «escuchar»; es decir, permitirá que el obrero se siente en la «mesa de negociaciones». De todas maneras no será una comunidad «ideal», sino «real»: como entre los sofistas —al decir de Aristóteles— que argumentaban para confundir al contrario, pero no para descubrir la verdad —en el caso del dominador—. Pretender, sin cambiar las estructuras político-económicas que sitúan de manera desigual a los argumentantes, exigir sentarse en la misma mesa política a dominadores y dominados, en «democracia» y «modernización», es cinismo, un nuevo momento de la «falacia desarrollista».

101. Estos actos «ejercitativos», explica Sirio López, consisten «en dar una decisión en favor o en contra de cierta línea de conducta o abogar por ella; es un decidir que algo *tiene que ser as* como cosa distinta de juzgar que algo es 'as'» (p. 3, del inédito citado). Austin habla de *speech acts* que pueden llamarse «exercitives: are the exercising of power, rights (!), or influence» (p. 150); en el sentido de «I challenge...» (p. 156). Habría que estudiar bien el sentido ilocucionario (*illocutionary*) a diferencia del efecto perlocucionario (*perlocutionary*) del «¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!».

102. Adam Smith (1984, L. I, cap. 5, p. 31) define: «Es rico o pobre de acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer o se halle en condiciones de adquirir». «Pobre» es el que, por definición, no puede comprar ningún trabajo ajeno; sólo «debe vender» el propio para no morir de hambre.

103. Quizá la producción de un agujero en la capa de ozono, efecto de la industria de los países del «centro» principalmente, aumenta la temperatura terrestre y produce la «desertificación». Causa «histórica», «humana», que exige reparación (en una ética de la «responsabilidad solidaria», diría Apel).

do en la filosofía de la liberación[104] con aquello de que «lo interpretado» en el mundo (la *similitudo* de los clásicos) indica pero no «comprende» lo que está contenido históricamente en el «acto de habla» (lo *distinto* de la analogía). La «exigencia» de dicho *speech act* lanza a la «comunidad *real*» —donde se sitúa el que recibe dicho acto, como receptor, decodificador, etc.— hacia la «comunidad *histórico-posible*», proyecto de liberación del Otro (desde la «comunidad *ideal*», que no es una mera «universalidad» abstracta, y que no se puede confundir con la «histórico-posible» ni con la «real»). El nuevo argumentar es posible sólo posteriormente al acto de «recepción» de dicha interpelación.

Llamamos «conciencia *ética*» (a diferencia de la mera «conciencia *moral*»)[105] a la capacidad práctica del «interpretar», del «aceptar», del «asu-

104. Escribíamos en nuestra obra *Para una ética de la liberación* (1973, II, 167): «La palabra reveladora del Otro, como otro y primeramente, es una palabra que se capta (comprensión inadecuada derivada) en la *semejanza* [aquí remitíamos al *fundamentum analogae similitudinis* del famoso Cayetano], pero que no se llega a *interpretar* adecuadamente por lo abismal e incomprensible de su origen dis-tinto [aquí remitíamos a *fundamenta distincta*]». Lo que se interpreta (*Philosophie der Befreiung*, 4.2.3) no coincide con el «contenido» que se acepta por fe (*ibid.*, 4.2.2.1 y 4.2.6).

105. Véase Dussel, 1973, II, parágrafo 24, pp. 51 ss. y 211 ss.: «La *conciencia ética* como oír la Voz-del-Otro», en *Philosophie der Befreiung*, 2.4.3-2.4.4 y 2.6.2: «Conciencia ética». La «conciencia *moral*» sólo «aplica (*Anwendung*)» los principios (de la comunidad vigente) a las conclusiones o *hypolepsis* de acuerdo con la denominación de Aristóteles (*EN* VI,5; 1140 b 11-20). En Tomás de Aquino véase *De Veritate*, q. 17, a. 2, resp.; en Kant la máxima empírica se sintetiza en la ley universal por la «facultad práctica de juzgar (*praktische Urteilskraft*)» por la que «lo que en términos generales se dijo en la regla *se aplica in concreto* a una acción» (*KpV*, A 119). Este *anwenden* es de lo que hablamos. La «conciencia ética» no puede «aplicar» principio alguno, ya que el Otro «revela» —por su *speech act* exigitivo o interpelativo— un «mundo-Otro», futuro, proyecto imposible de ser «comprendido» desde la «comunidad *real*» por el dominador como dominador. Sólo si el dominador adopta, opta, toma la posición práctica del dominado, puede (en la «re-sponsabilidad, en el «compromiso», en la «militancia», como «intelectual orgánico» diría Gramsci) «penetrar» en dicho «mundo-Otro». Al comienzo, sin «entenderlo» todavía (o entendiéndolo no suficientemente), debe aceptarlo por «fe» (véase *Philosophie der Befreiung*, 2.4.7: «Razón y fe»). La «razón» llega «efectivamente» hasta el horizonte de la «comunidad *real*»; más allá de ella se «abre» la «fe», como acto práctico en el que se afirma el proyecto del Otro, del oprimido, como propio. Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983) estudia el tema de la formación de la conciencia moral en Kohlberg. Es interesante anotar que aun en la etapa 5 («La etapa de los derechos previos y del contrato social o de la utilidad») o en la etapa 6 («La etapa de los principios éticos universales»), al no indicar el principio ético «Respeta los derechos del Otro, en cuanto otro», permite que el «principio ético universal» pudiera ser, inadvertidamente y en concreto, el principio de nuestra cultura «particular» elevado a «universalidad». De hecho, esto ha acontecido durante toda la Edad Moderna (de la «Modernidad» hasta hoy, por parte de las naciones «centrales»), donde los «indios» americanos, los «esclavos africanos» o los asiáticos fueron considerados seres «de segunda categoría»: rudos, infantiles, subdesarrollados. El principio de que alguien es «persona racional» puede restringirse a los «nuestros», y excluir «al Otro» (para Aristóteles, «hombres» eran sólo los varones libres de las *polis* helénicas, de manera que los bárbaros o esclavos no se incluían en la «comunidad de comunicación»). La explícita, y necesaria, realidad del Otro

mir» el enunciado exigitivo del Otro (el «acto de habla» descrito arriba). Ante el «¡Tengo hambre!», alguien puede responder: «Tiene hambre porque no quiere trabajar». Estas *razones* de la comunidad de comunicación real «cierran» a la posible aceptación del Otro *como otro*, y argumentan «desde» el horizonte de la «comunidad *real*», vigente, y por ello no necesitan un *nuevo* argumentar. El que acepta la palabra interpelativa del Otro como otro —desde la «conciencia *ética*»— se sitúa, en cambio, ante él bajo la vigencia de la «re-sponsabilidad»[106] *a priori* —no *a posteriori*—. Queda «prendido» por la obligación de liberar al Otro —un oprimido más *en* y *de* la «comunidad *real*»— y de construir *con* él, en solidaridad re-sponsable (no por los resultados), una *nueva* comunidad futura: la «comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*», proyecto de liberación, la «utopía concreta» en la que se funda y de donde parte en el «acto de habla». «¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!», es decir, exijo uua comunidad en la que «vosotros» (la comunidad de comunicación real) y «nosotros» (los «excluidos-afectados») seamos *partes* iguales y efectivas político-económica y, con dicho fin, argumentativamente.

La «conciencia *ética*», como «re-sponsabilidad» ética (no meramente «moral» o vigente, ni *a posteriori* como para Jonas, Weber o Apel), es la condición práctica de posibilidad del argumentar; es el «dejar lugar» al Otro; es el permitirle «ser parte». Se cierra así el círculo: la conciencia ética del «yo» o del «nosotros» para no ser tautológica, no-argumentante con novedad crítica, debe *éticamente* afirmar al Otro como otro y «proponer» así el *nuevo* argumento como posible (eso supone, también, poner el «antiguo» argumento y acuerdo como «falsable»).

La exigencia ética «¡Libera al Otro, al pobre!» es la condición de posibilidad del nuevo argumentar real; es el permitir al Otro-pobre «ser parte» del «nuevo» nosotros argumentativo, que está dispuesto a llegar a un «nuevo» acuerdo (que involucra, evidentemente, y como lo propone Apel, la «sobre-vivencia» aun como «mejor» vida en la justicia).

Esto nos permite concluir que la «*intención* emancipadora» o el *acto* de «emancipación»[107] no puede identificarse con la «*intención* liberadora» o la *praxis* de «liberación»[108]. El primero, de gran importancia ética y

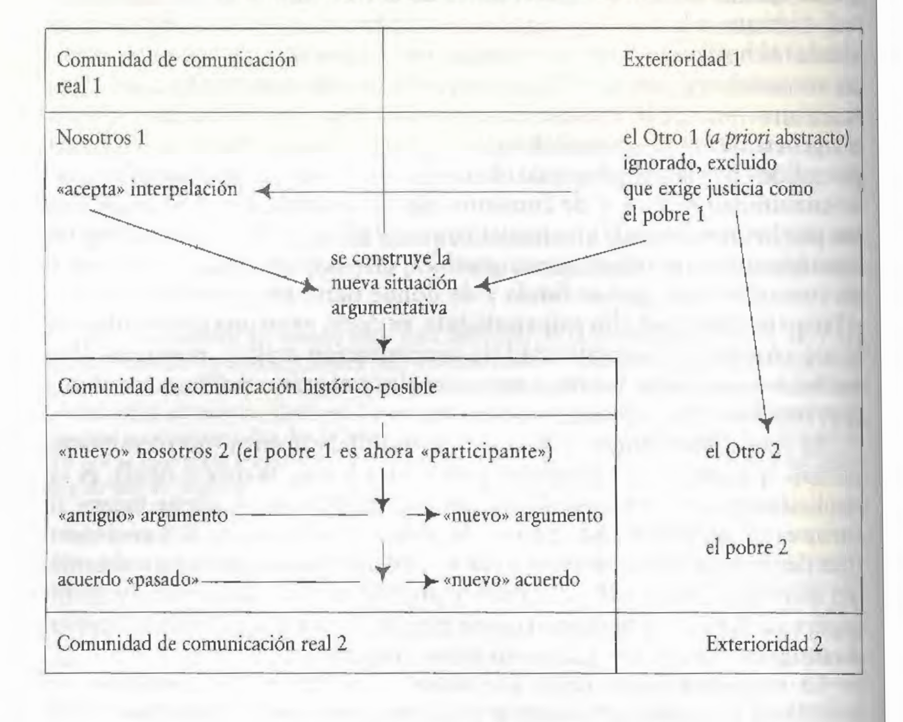
(trascendental a toda «comunidad posible») advierte más claramente la exigencia ética de justicia.

106. Del latín *spondere*, «tomar a cargo». No se trata de la «responsabilidad» weberiana sobre los «efectos» de nuestros actos (que es el sentido de Apel o Jonas); sino en el sentido «levinasiano»: ser responsables «por el Otro» ante el tribunal (del dominador, de la «comunidad *real*» o vigente), para liberar al pobre de las manos del opresor. Véase *Philosophie der Befreiung*, 2.6.3.

107. Véase, por ejemplo, «¿Ciencia como emancipación?», en Apel, 1972-1973, II, 121 ss./128 ss.; aquí se habla del «interés cognitivo-emancipatorio» (144/153), etcétera.

108. En contrapartida, el concepto de «liberación» incluye el nivel de la corporalidad ética de lo económico —no como «sistema» sino como supuesto fundamental de la *Le-*

Esquema 5
PASAJE DEL ARGUMENTO Y DEL ACUERDO PASADO
AL NUEVO ARGUMENTO Y ACUERDO FUTURO



firmemente expuesto por Apel y Habermas —y muy pertinente en América Latina, donde una cierta filosofía cientificista o analítica ha considerado como «juicio de valor» el momento ético de toda reflexión filosófica en posición re-sponsable y solidaria *a priori*—, se sitúa preferentemente en el nivel de la «comunidad de comunicación» y en referencia a la racionalidad, la ciencia, la Ilustración; es decir, es un acto racionalmente emancipador. «Emancipar» es transformar a la «comunidad de comunicación *real*» (nivel 1.b del Esquema 3) a la luz de la «comunidad de comunicación

benswelt— y el de «ruptura» (si es necesario, aun revolucionaria) de la «sociedad abierta» desarrollista, del capitalismo «central», inimitable en el capitalismo dependiente, explotado y periférico —y no meramente «atrasado» ante un capitalismo «tardío» y necesariamente «inimitable» por ser el otro momento de la misma totalidad: el momento explotador o que recibe la «transferencia» de valor del mundo subdesarrollado por oprimido—. Véase Dussel, 1977, 2.6.4-2.6.9; en el nivel político y social: 3.1.7-3.1.9; en el ético: 3.2.7-3.2.9; en la pedagogía: 3.3.7-3.3.9; en la ecología: 4.1.8; en la semiótica: 4.2.9; en la poiética, diseño o tecnología: 4.3.9; en la económica (*Ökonomik*): 4.4.8-4.4.9.

ideal» (nivel 4.b); emancipar es «la realización, en la comunidad real de comunicación, de una libertad sin dominación, propia de la comunidad ideal de comunicación»[109]. Es decir, a diferencia del interés estratégico (de la racionalidad instrumental) o del interés práctico o comunicativo, el interés emancipatorio se dirige a la superación de las alienaciones —pero no creo deformar su contenido si agrego, reductivamente, alienaciones de la ciencia, del conocimiento, de la argumentación; es decir, en el nivel cognitivo, al final.

Mientras que la «praxis *liberadora*», subsumiendo la intención emancipadora y el acto racional-emancipador, no olvida (sino que da articulado relieve a las exigencias éticas surgidas en la lucha contra la miseria) a la comunidad político-económica de vida, como proyecto (y es lo que se denomina «proyecto de liberación» constituido desde una «intención» liberadora[110]). Dicha praxis liberadora considera siempre en su descripción la problemática de las estructuras y de la praxis de dominación —en el nivel de la corporalidad, la producción, la economía, como antropología y ética— que el discurso crítico de Marx analizó de manera abstracta (pero concreta con respecto a Lévinas o Apel) y esencial (que guardan hoy total pertinencia, si se tiene en cuenta su nivel de abstracción y esencialidad).

El sujeto de una tal praxis real de liberación, en definitiva, será el «pobre» (en singular; el «pueblo» en plural), el oprimido, el explotado, que se encuentra en posición contraria a la que describe Habermas, ya que éste argumenta indicando que «el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos *económicos*

109. «Die Konflikte unserer Zeit», en K.-O. Apel, *Der Mensch in den Konfliktenfeldern der Gegenwart*, 1975, 290.

110. En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), elaboramos una teoría de la praxis de liberación; en abstracto, el «proyecto (*Entwurf*)» de liberación (II, cap. IV, pp. 13 ss.) y la «praxis» de liberación (cap. V, pp. 65 ss.), que siempre incluye una «económica», también en cada uno de los niveles específicos; en concreto, el «proyecto» de liberación erótica (III, cap. VII, par. 46, pp. 50 ss.), y la praxis correspondiente (par. 47, pp. 109 ss.); el proyecto de liberación pedagógica (cap. VIII, par. 52, pp. 168 ss.), y su praxis liberadora (par. 53, pp. 183 ss.); el «proyecto» político (III, cap. IX, par. 65, pp. 94 ss.) y la praxis liberadora política (par. 66, pp. 109 ss.). La obra termina en el tomo V con una filosofía de la liberación del fetichismo. El «proyecto» de liberación (el de una «comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*») es trans-ontológico, o se encuentra más-allá del horizonte y del «interés» (en el sentido habermasiano) de la «comunidad de comunicación y de vida *real*»; la «praxis de liberación», obviamente, si fuera necesario «perforará» un tal horizonte (y es el acto negarivo de la destrucción, y el acto positivo de la consrrucción, propio de la praxis revolucionaria). Liberación no es «necesariamente» *hic et nunc* revolución. Pero su «posibilidad» (que sólo la *frónesis* «sabe cómo, cuándo, etc.» podrá «decidir» —practicando las exigencias procesuales de factibilidad de la *decision theory* si fuera útil—) no puede ser negada *a priori*, como hemos dicho más arriba. El «interés *liberador*» —a diferencia del emancipador, pero a semejanza de la *boulesis* aristotélica— inclnye integralmente el interés emancipador, asumiendo también el interés práctico-político y ético-económico.

[...]. Bajo estas circunstancias, cualquier teoría revolucionaria *carece de sus destinatarios*» (Habermas, 1963, 216-217/228-229). Esto es objetivamente falso en Nicaragua, El Salvador, Guatemala, por citar los ejemplos más cercanos, y, de manera global y concretamente, para América Latina —pero quizá en mayor medida para África o Asia—. Esto es aún más falso al considerar el «fracaso del desarrollismo» —es decir, la imposibilidad en el sistema capitalista dependiente de un pleno desarrollo como países altamente industrializados y con real autonomía política, al que debieran aspirar las naciones periféricas (y de aquí se deriva la peligrosidad de la «falacia desarrollista»)—. La filosofía de la liberación no puede dejar de dar su importancia —aunque sin descuidar una filosofía del lenguaje, como la practicada por Apel— al nivel práctico-productivo de la dominación, donde se encuentran las estructuras de la producción, distribución e intercambio de los productos del trabajo humano: la economía —pensada desde un horizonte ético-antropológico, crítico, de liberación.

«Liberar» es construir una «comunidad de comunicación y de vida histórico-posible» (niveles 3.b y a del Esquema 3) más justa, más racional (como realización del «proyecto utópico-concreto» de liberación). «Liberar» parte de una «comunidad de vida *real*» (niveles 1.b y a) gracias a una praxis reformista o revolucionaria (ninguna de las dos puede ser descartada *a priori*), y desde la «interpelación del Otro» (niveles 2.b y a), es decir, como exigencia ética de la «comunidad de comunicación y de vida *ideal*».

La «sociedad abierta» del capitalismo dependiente (que la «falacia desarrollista» imagina ser igual, pero «atrasada», que la del capitalismo «tardío» o central) no será nunca un punto de partida adecuado para la «modernización», para el «desarrollo» de las sociedades periféricas. El efímero «democratismo» (que se satisface con «controlar» el continuo proceso de «empobrecimiento» de las masas, para que sea «lento» y no socialmente catastrófico) es sólo una ficción. En lugar de «realizar» o terminar la «Modernidad», hemos caído y caeremos repetidas veces en los horrores de las dictaduras militares de dependencia, en las ambigüedades de neopopulismos que en nombre del pueblo implantarán proyectos de explotación o socialdemocracias aparentes que aumentarán la miseria ya existente. Por ello, más allá del «democratismo politicista», se deberá buscar en los caminos alternativos (y frecuentemente revolucionarios, no por deseo subjetivo o individual, sino como exigencia del aprendizaje de una larga y penosa experiencia histórica) de una «democracia político-económica» verdaderamente social y necesariamente postcapitalista como la única salida real e histórica para una efectiva liberación latinoamericana.

Mientras la «miseria» sea un hecho en la mayoría de nuestro pueblo, la filosofía de la liberación será pertinente —buscando pensar «filosóficamente» los temas que la realidad le impone—. Cuando dicha «miseria» haya desaparecido, la filosofía de la liberación tendrá otras tareas históricas. Mientras tanto, por desgracia, *debe pensar* la realidad de la miseria,

inevitable e irrebasablemente: *negativamente*, criticando, y destruyendo los argumentos aparentes, de los que irresponsablemente evitan tomar dicha «miseria» como tema preferente; *positivamente*, describiendo las maneras de su superación.

Para terminar, citaremos una expresión del marxismo ético latinoamericano (cambiaremos la palabra «lucha» por las palabras «pertinencia de la filosofía»): «Las condiciones objetivas para la *pertinencia de la filosofía* están dadas por el *hambre* del pueblo; es la reacción a ese *hambre*»[111].

111. Ernesto Guevara, «Cuba, ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?», en *Obras revolucionarias*, 1974, 520.

3

LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL Y LOS PROBLEMAS ÉTICOS NORTE-SUR*

Karl-Otto Apel

El filósofo se enfrenta siempre a un doble desafío al que debe responder si espera que su pensamiento sea relevante para sus semejantes. La primera dimensión del desafío a que me refiero está constituida por la pretensión universalista, o tarea respectiva, de una conceptualización reflexiva. Esta tarea ha distinguido lo propio de la filosofía desde sus inicios hasta el momento actual. Esto no sólo es válido para la tradición occidental de la filosofía que surge a partir del origen griego, sino también para la tradición hindú e incluso china de lo que significativamente podemos llamar filosofía. En nuestros días algunos contextualistas e historicistas radicales, como por ejemplo Richard Rorty y otros, han intentado cuestionar la necesidad de esta pretensión de universalidad, pero únicamente lo pueden hacer mediante proposiciones universales autocontradictorias. Un asunto diferente es el problema de si una pretensión de validez universal está determinada, esto es, limitada en su validez, por una perspectiva socio-cultural, digamos por una perspectiva eurocentrista.

Esto nos conduce a la otra dimensión del doble desafío al que, en mi opinión, todo filósofo debe responder. Casi todas las direcciones prominentes de la filosofía contemporánea han reconocido y subrayado, a veces en forma demasiado unilateral, que todo filósofo, como ser humano finito, está predeterminado en su pensamiento fáctico, no sólo por sus experiencias específicas, sino también por su precomprensión del mundo que comparte con sus contemporáneos y miembros de la misma comunidad

* Conferencia dictada en la UNAM, Facultad de Filosofía, en el Seminario organizado en México el 1 de marzo de 1991. Traducción de Yolanda Angulo Parra.

A lo largo del texto se ha suprimido o modificado el estilo directo propio de una intervención oral. (*N. del E.*).

socio-cultural. Los postheideggerianos, postwittgensteinianos, neopragmatistas y postmodernistas parecen coincidir en este punto de vista.

Ahora bien, como ya lo indica el mismo título de «pragmática trascendental», soy un tanto anticuado al respecto, es decir, no soy partidario de la total relativización de las pretensiones de universalidad de la razón o del *logos*. No obstante, en lo que sigue, pondré de relieve, en primer lugar, el fuerte impacto que ejerce la perspectiva socio-cultural particular sobre el pensamiento de un filósofo.

Esto con el fin de aclarar desde el comienzo lo que significa para mí el desafío de mi tema aquí en México, lo que este desafío significa comparado con las perspectivas completamente diferentes de los mundos de vida a los que estuve expuesto durante los últimos dos años en Europa. Lo que yo, como intelectual alemán, he experimentado como sorprendente durante los últimos dos años fue, por supuesto, el cambio polírico en la Europa del Este, es decir, la caída o al menos la disolución tendencial del sistema del socialismo real o de Estado, o del marxismo-leninismo. Con toda intención me he abstenido de decir del estalinismo, ya que pienso que es una ilusión de ciertos marxistas, una ilusión que bloquea la reflexión radical sobre lo que ha sucedido, para consolarse con la idea cuasi-moralista de que fue solamente la perversión del marxismo-leninismo, o al menos la perversión de un marxismo dogmático, lo que ha caído. Es decir, que el fracaso se debió a un mal uso o a la total malinterpretación de las ideas originales de Karl Marx. Sin duda, estas explicaciones originaron las posturas defensivas típicas de los intelectuales marxistas de los últimos años. Y son, desde luego, comprensibles, ya que al menos la convicción de la mayoría de los intelectuales de izquierda, incluyéndome a mí mismo, ha sido que el sistema económico del capitalismo equivale a una alienación de la naturaleza humana, y la mayoría de los intelectuales también ha creído que una economía centralmente planificada debe ser, en la escala del progreso histórico, superior a aquellas relaciones de mercado. Actualmente pienso que al menos esta última convicción ha resultado ser un error en el siguiente sentido: se ha llegado a comprender correctameute que el sistema funcional autorregulado o incluso autopoiético de la economía, como todos los sistemas funcionales de la cultura humana, es un logro de la evolución cultural, un logro de diferenciación funcional que no puede ser reemplazado por la planificación directa. Para decirlo con otras palabras: el intento de dirección y planificación directa de la economía por parte del Estado —y en esto consistió la realización usual de la idea plausible de socializar los medios de producción— condujo a una total desmovilización del impulso y del poder económico del pueblo, y de ahí a una desmovilización de la efectividad del sistema funcional de la economía. Esto lo atestiguaba especialmente el parasistema económico del mercado negro, que acompañaba o ensombrecía a la economía dirigida por el Estado.

Creo que lo anterior al menos ha sido comprendido por los comunistas

rusos e incluso mejor por los chinos. Sin los elementos fuertes del sistema de mercado no se puede garantizar la efectividad económica. Y esto significa tanto como decir que el sistema funcional autorregulado de la economía capitalista de mercado —como lo reconoció el propio Marx— hizo posible por primera vez en la historia la economía mundial. Este sistema fue, en cierto sentido, un logro irreemplazable de la evolución cultural.

Sin embargo, si lo anterior es cierto, surge entonces una conclusión posterior: difícilmente puede ser el caso de que un sistema social como el capitalismo sea una alienación de la naturaleza humana, en el sentido de que puede y debe ser totalmente suprimido y reemplazado por formas de gobierno de recíproca interacción y comunicación humanas. Y esto parece haber sido considerado por Karl Marx en su concepción de una asociación libre de trabajadores, en pocas palabras, en su concepción del «reino de la libertad». Más bien parece ser el caso que el sistema capitalista de mercado, como otros sistemas sociales funcionales, y en cierto sentido como todas las instituciones humanas, constituye una inevitable y necesaria exteriorización y alienación de la interacción y comunicación humanas, lo cual, debido a su automatización cuasi-naturalista, hace posibles las formas de vida socio-culturales.

Por supuesto, me estoy fundando en la teoría contemporánea de los sistemas sociales. Pero quiero subrayar que no llegaría a la conclusión de que la interacción y comunicación humana sea algo que sólo puede realizarse, por decirlo así, dentro de los sistemas sociales y que está completamente determinada por las funciones que pueda tener dentro de los diferentes sistemas. En contra de esta posición, representada, por ejemplo, por el sociólogo alemán Niklas Luhmann, yo sostengo, junto con Jürgen Habermas, que hay una tensión inevitable entre la comunicación e interacción del mundo de la vida, por un lado, y su alienación en los sistemas sociales funcionales, por el otro. Esta tensión, en mi opinión, se basa finalmente en el hecho de que la comunicación del mundo de la vida implica pretensiones de validez universal, pretensiones de validez que solamente pueden ser cumplidas mediante el discurso argumentativo, que constituye la meta-institución trascendental de todas las instituciones socio-culturales, por decirlo así.

Me estoy desviando del punto de vista de Habermas porque pienso que sólo podemos hablar del «mundo de la vida», en singular, porque las distintas formas de vida del mundo de la vida son un *a priori* relacionado con el discurso argumentativo como la meta-institución para todas las instituciones y también para todas las formas del mundo de la vida. Así que esta meta-institución, el discurso argumentativo, proporciona la unidad a todas las formas del mundo de la vida. El discurso argumentativo es, por decirlo así, la verdadera contraposición de los sistemas —los sistemas sociales culturales—. Por lo tanto, aunque no es posible evitar o suprimir por completo la alienación cuasi-naturalista de la interacción y comunica-

ción humana a través de los sistemas sociales funcionales, como, por ejemplo, el sistema de mercado, no obstante es necesario y de crucial importancia para nosotros los humanos mantener una distancia reflexiva o la distancia reflexiva de la comunicación del mundo de la vida respecto de los sistemas sociales y sus represiones. Es necesario mantener mediante la comunicación un control reflexivo, por decirlo así, de los sistemas, es decir, finalmente, mediante la meta-institución del discurso argumentativo. Esto es necesario para prevenir el peligro de una colonización del mundo de la vida, para hablar en términos de Habermas: una colonización del mundo de la vida por las represiones de los sistemas sociales autorregulados. Me parece que esta imagen proporciona un sustituto actualizado a la utopía marxiana del reino de la libertad que presupone una *Aufhebung* total, es decir, una cancelación (superación) total de la alienación. Esto, por decirlo así, ha sido abandonado, y en este punto estoy de acuerdo con mi amigo Habermas, quien ha abandonado esta idea de una cancelación total de la alienación, introduciendo un sustituto para la idea marxista que debe, después de todo, prevenir la colonización del mundo de la vida por los sistemas; así que debemos mantener la alienación bajo control por el lado de la comunicación.

Ahora bien, mi crítica a la utopía marxiana de una completa superación de la alienación implica una crítica más general al pensamiento marxista que creo debe ser aceptada en la actualidad. Es una crítica metodológica compartida por pensadores tan diferentes como Karl Popper y los representantes de la llamada *nouvelle philosophie* en Francia y el postmodernismo. Está dirigida contra el ideal de Marx y Engels de la utopía tradicional mediante el conocimiento científico del proceso dialéctico necesario de la historia. Esta penetrante concepción del pensamiento marxista que sustituye la idea de la mediación determinada con la idea de la obligación moral puede ser considerada como una proyección hacia el futuro del ultrahistoricismo de Hegel. Creo que ha sido correctamente criticada por Karl Popper bajo la etiqueta de historicismo o de futurismo crítico. Con el fin de evaluar la importancia de esta crítica se debe considerar que la concepción criticada proporcionó a Lenin las bases para que la autoridad del partido suplantara la idea del bien moral por lo que era considerado oportuno, es decir, lo considerado necesario en la dialéctica de la historia.

Fue especialmente esta concepción del posible conocimiento de la necesidad dialéctica del progreso en la historia lo que motivó a los marxistas ortodoxos a colocarse fuera de los límites de los discursos democráticos y científico-falibilistas, por decirlo así, como el rey filósofo platónico, y reservarse a sí mismos el monopolio del conocimiento y el monopolio del poder político.

Creo que con estas conclusiones habré resumido mi juicio acerca de mis experiencias políticas desde la perspectiva de un intelectual alemán en los dos últimos años. Si dispusiera del tiempo suficiente complementaría

esta reflexión con otra que ilustrara también el principio de que todo pensamiento filosófico siempre está impregnado por la propia perspectiva socio-cultural y por los antecedentes propios. Estoy pensando en la discusión en torno a la crisis ecológica desde el punto de vista de Europa central, ya que ésta fue una de las discusiones más interesantes en la Europa central durante los últimos años. Volveré a este punto después. Ahora bien, me parece obvio que respecto a todos los aspectos que ejemplifican mis experiencias europeas, la comparación o confrontación con el tema de los problemas éticos Norte-Sur o, de manera más precisa, con la perspectiva latinoamericana de este último problema, está destinada a revelar una profunda tensión entre los presupuestos pertinentes del discurso de ambas partes.

Y a este respecto, quisiera señalar únicamente algunas de las tensiones que me impactaron y casi atormentaron mi reflexión cuando en 1990 visité Brasil y Argentina, y al mismo tiempo leí libros y artículos, por ejemplo, del brasileño Darcy Ribeiro y de Enrique Dussel. Me parece claro, para comenzar por este punto, que la mayoría de los intelectuales sensibles latinoamericanos no comparte y no puede compartir la inclinación actual de la mayoría de los pueblos de los países de Europa del Este, especialmente los habitantes de Alemania Oriental, a esperar toda clase de progreso del capitalismo occidental. Creo, por ejemplo, que la mayoría de los argumentos presentados sobre la llamada teoría de la dependencia en economía, y especialmente la reconstrucción de la historia americana de Ribeiro desde este punto de vista, es aún plausible y relevante, aunque debo considerar ingenuo y por el momento completamente refutado lo que Ribeiro dice acerca del socialismo de Estado oriental y lo que espera de él. El punto más fuerte de la perspectiva latinoamericana me parece ser el ético, expresado por ejemplo en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Pero fueron en particular sus comentarios sobre mi propia perspectiva de la ética de la comunidad de comunicación los que me hicieron sentir la fuerte tensión entre las diferentes perspectivas culturales, así como la diferencia entre la época de finales de los años sesenta y principios de los setenta cuando estaba estableciendo mi aproximación a la ética —la ética de la comunidad de comunicación— y mi punto de vista actual, surgido de las experiencias europeas de los últimos años. Sin embargo, como subrayé al principio, creo que la tarea principal de la filosofía siempre ha sido, y lo es aún, sustentar las pretensiones éticas universales y la conceptualización de las relaciones humauas, aunque ello sólo puede hacerse bajo las condiciones antecedentes y desde la perspectiva de un mundo particularizado. Por lo tanto, en lo que sigue, intentaré reconstruir la aproximación pragmático-trascendental de la ética del discurso como una ética universalista mediante un intercambio de argumentos con los comentarios pertinentes de Enrique Dussel.

No obstante, creo que la arquitectónica de la pragmática trascendental

de la ética del discurso realmente me posibilitó en principio entrar en esta discusión y tentativamente establecer las relaciones entre nuestros diferentes enfoques. Aparte de la fundamentación última reflexiva, sobre la cual debo insistir, hay dos distinciones arquitectónicas de la ética del discurso que son especialmente relevantes en este contexto de intercambio de argumentos, es decir, la distinción entre el *a priori* de la comunidad real de comunicación y el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación y, por otro lado, la distinción entre la *parte A* y la *parte B* de la ética. Estas dos distinciones proporcionarán puntos de ventaja a mi argumento sobre la filosofía de la liberación, que espero poder mostrar.

Quiero comenzar dilucidando algunos de mis conceptos. Las dos distinciones que he introducido presuponen uno y el mismo *a priori* de la comunidad de comunicación que tiene una estructura dialéctica, por decirlo así. Esto debe mostrarse mediante la estructura reflexiva de la fundamentación última. Cada uno de nosotros que argumenta seriamente —y esto es metodológicamente el punto ineludible en filosofía— debe presuponer dos cosas: que una persona es miembro de una comunidad real de comunicación con sus antecedentes históricos de tradición y de precomprensión del mundo, con sus méritos y deficiencias, y al mismo tiempo que es miembro de una comunidad ideal de comunicación, que no existe y nunca existirá realmente, pero que por extraño que parezca, ha de presuponer e incluso anticiparse contrafácticamente como existente en todo argumento serio. Debemos hacer esto en toda argumentación seria. Esto es así porque argumentar significa tener pretensiones de validez universal, cuyo desempeño ideal sólo puede ser asunto de una comunidad ideal de comunicación.

Lo que he dicho hasta ahora —debo insistir contra los relativistas de cualquier tendencia— es válido para todo aquel que argumenta, al margen de sus antecedentes culturales, si es que puede argumentar. Desde luego, cualquiera puede ser excluido de los discursos argumentativos sobre las pretensiones de validez, especialmente de los discursos sobre las pretensiones normativas de rectitud. Éste es un punto central de la *parte B* de la ética del discurso. Ésta trata de aquellas situaciones en donde las condiciones para la aplicación de la *parte A* de la ética del discurso no se dan en este mundo; no se realizan en el mundo real. Ahora bien, las razones para excluir a los otros del discurso pueden ser dos, y en la mayoría de los casos serán ambas: razones de una lógica de desarrollo de la conciencia, sugeridas por ejemplo por la Escuela de Piaget-Kohlberg, y razones en el sentido de una marginación represiva según Ribeiro y Dussel.

Pero todo esto debe quedar claro en el punto en que comenzamos a filosofar. Nosotros, es decir, quienes estamos practicando el discurso argumentativo, podemos y debemos postular que todos los excluidos pueden participar en el discurso argumentativo, en principio, si las causas de la exclusión se eliminan. Y también debemos asumir que en todas las socie-

dades o grupos marginados, hasta ahora excluidos del discurso argumentativo, hay condiciones trascendentales análogas de discurso que deben presuponerse, al menos como predisposiciones de la gente. Este postulado, me temo, es logocéntrico en términos de Derrida, y quizá incompatible con el estatus trans-ontológico del Otro, en términos de Lévinas, pero no estoy muy seguro de eso. Sin embargo, debo sostener que incluso es el fundamento pragmático trascendental precisamente de la exigencia ética para superar la exclusión del Otro en la *parte B* de la ética del discurso.

Pero debería primero regresar a la *parte A* de la ética del discurso, en doude fuimos atrapados por las deficiencias de la comunidad real de comunicación, y concentrarme en la anticipación contrafáctica de la condición de la comunidad ideal de comunicación. Es importante considerar que sin esta anticipacióu del ideal contrafáctico uo podríamos tomar una postura crítica frente a las opiniones fácticas de las pretensiones de validez dentro de la comunidad real de comunicación. Los neopragmatistas como Richard Rorty y muchos otros han olvidado este punto, y de ahí que, al igual que los postwittgensteinianos, sugieran que podemos arreglárnoslas sin las ideas contrafácticas o regulativas. Pero para Charles S. Peirce, el fundador del pragmatismo americano, que más tarde llamó pragmaticismo, y aun para George H. Mead, la anticipación de condiciones contrafácticas de un ideal en la comuuidad de comunicación ilimitada fue un postulado de razones teóricas y prácticas. Un postulado que tiene que colocarse, por decirlo así, en el lugar del sujeto ausente; esto es, como posible garantía de lo que es la verdad y lo correcto. Por tanto, la comunidad ideal de comunicación, aunque está necesariamente anticipada por los miembros de la comunidad real de comunicación, no es una utopía concreta, ya que es a la vez mayor y menor que una comunidad histórica posible.

Una vez más, existe una relación con el marco conceptual de Dussel. La comunidad ideal de comuuicación es más que una utopía concreta porque sirve como el ideal estándar necesario para el desempeño de todas las pretensiones de validez universal que podamos tener en el discurso. Por lo tauto, es trascendental eu sentido estricto. Es trascendental por dos razones: en primer lugar, porque como postulado es irrebasable: en alemán yo diría *nichthintergehbar*. Y, en segundo lugar, es trasceudental porque es una anticipación de condiciones ideales. Es una idea regulativa. En tanto que, por otro lado, una comunidad de vida —para usar un término dusseliano— nunca puede ser trascendental desde mi perspectiva. Por tanto, no puedo usar el término «comunidad de vida trascendental» en ese sentido; tampoco puedo usar en ese caso el término «economía trascendental». Por otro lado, sin embargo, e históricamente también, la comunidad de comunicación aún por realizarse es también más que una comunidad ideal de comunicación porque puede existir en el espacio y en el tiempo y esto eucierra un *a fortiori* respecto a la comunidad de vida por realizarse, que de hecho podría llamarse una utopía concreta. Es más que

la comunidad ideal de comunicación postulada y contrafácticamente anticipada porque puede existir y porque implica la realización de aquellas condiciones institucionales de la vida que pueden y, de hecho deben, ser el resultado de los discursos argumentativos de la comunidad de comunicación. De ahí que es incluso más concreta y por lo tanto más arriesgada y —esperamos— más corregible que la comunidad real de comunicación. Y hasta ahora un *a fortiori* no puede ser trascendental, desde mi perspectiva. Creo que la confusión entre las dos posibles concepciones siguientes, entre una idea regulativa o un ideal, por un lado, y una utopía concreta, por el otro, es muy peligrosa, confusión que en cierto sentido ha sido dañina desde Platón hasta Marx y Lenin. Pues esta tradición de utopía social ha sugerido de manera más o menos explícita que el ideal o idea regulativa de una comunidad humana también podría ser algo históricamente realizable. Y esto, especialmente, en la concepción de Marx del «reino de la libertad». No sólo sugiere la fusión cuasi-platónica de la utopía ideal y la concreta, sino que incluso refuerza esta fusión con la convergencia sugerida de la tradición judeo-cristiana; y esta convergencia de ambas tradiciones es lo que la hace tan fascinante.

Me resulta claro que especialmente este síndrome patético de la esperanza de Marx, esperanza que culminó en la obra de Ernst Bloch, se ha tambaleado, por decirlo así, en estos últimos años. Solamente Kant, siguiendo las mejores ideas de Platón, ha afirmado claramente que un ideal —o idea regulativa— es algo a lo que no puede corresponder concretamente nada empírico. Por tanto, Kant también inicia otra concepción del progreso histórico diferente a la que Hegel y Marx elaboraron, mediante su concepción de la dialéctica especulativa de la historia. Kant insinuó en muchos lugares una fundamentación ética de la idea de progreso, esto es, del postulado e incluso la obligación de intentar una y otra vez contemplar la historia como un progreso posible, con el fin de comprometernos en la realización de esta posibilidad sin tener conocimiento alguno del movimiento necesario de la historia; sin tener, por tanto, ninguna garantía del éxito del progreso. Esta diferencia crucial entre fundar, de manera historicista, las normas éticas en el conocimiento propio del progreso necesario de la historia y, por otro lado, fundar el compromiso propio en la posibilidad del progreso de la ética, ha sido totalmente pasada por alto por los *nouveaux philosophes* franceses, y por Lyotard, por ejemplo, aun cuando estos pensadores han afirmado correctamente que la idea de progreso del historicismo especulativo está muerta actualmente. Pero yo no creo que la idea de progreso haya muerto: por ejemplo, la idea kantiana de progreso. Estoy tratando de subrayar que la perspectiva de la pragmática trascendental sigue a Kant y no a Hegel y Marx respecto a su programa de una distinción crítica entre la utopía, por un lado, y los ideales o ideas regulativas, por otro, y en relación con fundamentar la idea del progreso histórico, por medio de la ética, como una tarea ética y no a la inversa.

Por tanto, la pragmática trascendental también puede aceptar e integrar la idea de falibilismo de Peirce y Popper, incluso y precisamente en relación con los proyectos de realizar una comunidad de vida históricamente posible. Sin embargo, quisiera remarcar también que mediante su reconstrucción y transformación de la pragmática trascendental de la ética kantiana también pretende proporcionar un nuevo fundamento a la concepción del progreso histórico, precisamente en relación con la obligación de intentar realizar la justicia social a escala planetaria. He insistido en esta dimensión de responsabilidad en varias discusiones con Hans Jonas. Enrique Dussel parece haber pasado por alto estos argumentos y me adjudica solamente una responsabilidad *a posteriori* en cuanto a las consecuencias fácticas de nuestras acciones, como es el caso de Hans Jonas. Mi punto de vista frente al «principio responsabilidad» de Jonas ha sido, en primer lugar, que no podemos ver o conservar el logro de la civilización humana y la imagen actual humana como dice Jonas —no podemos conservarlo en la actual situación de crisis— si no persistimos al mismo tiempo en nuestro intento por alcanzar la dignidad humana, por ejemplo, la justicia social, allí donde todavía no se ha logrado. Y mi segundo punro, en las discusiones con Jonas, se refería a que la responsabilidad ética, o más bien la corresponsabilidad, que es una precondición trascendental de la comunicación humana y de la interacción recíproca, puede fundarse en la reflexión, o en lo que debimos haber admitido cuando argumentamos seriamente como miembros de la comunidad de argumentación.

Después de haber señalado lo anterior, también he subrayado que Jonas tiene razón en cuanto a su concepción de la responsabilidad *a posteriori* en relación con las consecuencias reales de las acciones, que como él señala recaen más sobre los que tienen más poder que sobre los que se les someten. Esta concepción *a posteriori* de la responsabilidad está justificada, pero únicamente porque trata con las condiciones de realización de la corresponsabilidad trascendental y recíproca de los seres humanos. Ahora bien, el importante libro de Hans Jonas *El principio responsibilidad* también me da la oportunidad de comentar la tensión ya mencionada entre la perspectiva actual y radicalizada de los intelectuales del hemisferio Norte sobre la crisis ecológica, así como la ausencia relativa, o al menos el planteamiento tan diferente, de estos problemas en la discusión. En mi discusión con Jonas siempre he señalado el hecho de que desde la perspectiva de los pobres del hemisferio Sur no es permisible sustituir el tema de la crisis ecológica por el de la realización de la justicia social, como ha hecho Jonas en los últimos años, e incluso muchos intelectuales de izquierda en los países del Norte, que se han tornado «inexpertos», por decirlo así. Más aún, me resulta claro, como a la mayoría de los intelectuales del Norte, incluyendo a Jonas en este caso, que, después de todo, las leyes de los Estados industriales son primariamente responsables de la explotación de los recursos de la tierra y de la contaminación que amenaza al medio

ambiente, es decir, los ríos, los lagos, los océanos e incluso la atmósfera, y en consecuencia el clima planetario. Por tanto, es verdad que incluso la devastación progresiva del ambiente y de los recursos naturales en el Sur —Asia, África, América Latina— ha estado causada, al menos indirectamente, por los Estados industriales del Norte. Esto es válido también en lo concerniente a la peligrosa destrucción de los bosques tropicales pluviales que se lleva a cabo mediante incendios que provocan la deforestación a lo largo del Tercer Mundo, por ejemplo en la región del Amazonas en Brasil. Y también es cierto que hasta la fecha la industria del Norte ha hecho poco para reducir su tasa altamente desproporcionada de consumo de energía y para detener la emisión de sustancias químicas peligrosas de sus fábricas. Esto, dicho sea de paso, es para mí el argumento más fuerte contra las expectativas eufóricas, expresadas principalmente por los pueblos de Europa del Este, en el sentido de que el capitalismo occidental podrá resolver todos los problemas actuales. Aunque también debemos aceptar que la política ecológica de los sistemas de los antiguos Estados socialistas del Este ha resultado peor comparada con la del Oeste; ha resultado —sorpresivamente para muchos que aún creen en la economía planificada— incluso peor. Sin embargo, todos los argumentos críticos que deben dirigirse contra el Norte no cambian el hecho de que la crisis ecológica ha resultado ser la principal amenaza de la humanidad en la actualidad. Esto se aplica también a los países del Tercer Mundo, aunque hasta cierto grado permanece oculto para los pueblos del Sur, porque están demasiado ocupados con su miseria, es decir, con la pobreza. Así, por ejemplo, la deforestación provocada por incendios en la región del Amazonas es una catástrofe, en particular para las tribus indígenas y también para la naturaleza del planeta. Es una catástrofe. Sin embargo, la responsabilidad debe compartirse entre el gobierno brasileño, los pobladores o los buscadores de oro, y los países industriales del Norte que proporcionan el marco económico para la explotación de todo el planeta y la devastación de la naturaleza.

En este contexto debemos mencionar un aspecto crucial de la crisis ecológica cuya responsabilidad concierne principalmente a los pobres del Tercer Mundo, es decir, a los pueblos del Sur, aunque no escapa a la responsabilidad del Norte. A lo que me estoy refiriendo es al problema del crecimiento constante de la población mundial. Éste es un problema peligrosamente vinculado con casi todas las otras tendencias peligrosas de la crisis ecológica. En efecto, creo que desde el punto de vista de una ética de la responsabilidad, tanto *a priori* como *a posteriori*, únicamente una política que limite la sobrepoblación mediante el control de la natalidad —y no estoy hablando del aborto, estoy hablando de control de la natalidad— es actualmente la única política aceptable para todos los involucrados. Hasta ahora he considerado, por ejemplo, la política de la natalidad como desastrosa y racionalmente irresponsable. Y también me irrita el hecho de que, por ejemplo, a Ribeiro le parezca más bien deseable el aumento de la

población en el Sur que afecta a los grupos marginados. Éste parece ser un ejemplo del tipo de problemas que requieren una orientación ética nueva, en el sentido de una ética de la responsabilidad. Y esto significa una nueva síntesis de la perspectiva de la liberación en zonas que carecen de derechos, así como de la perspectiva de la situación global de la vida del mundo sugerida por la crisis ecológica actual.

Esto me lleva a otro problema ejemplar, que en mi opinión requiere un esfuerzo similar para llevar a cabo una mediación sintética entre la perspectiva de la liberación y lo que en la actualidad exige urgentemente la situación de la crisis ecológica. Ribeiro, al igual que Dussel, señala el hecho de que las teorías del desarrollo socio-cultural pueden asumir una función ideológica, estrechando las estructuras represivas de dependencia e incluso de esclavitud, indicando con ello distinciones en las etapas de desarrollo. Yo no negaría esta tesis, pero me inclino a pensar que existe un problema más de mediación dialéctica, ya que también hay problemas genuinos en las etapas de desarrollo —dicho sea de paso, también problemas de un bloqueo represivo a la evolución progresiva, digamos, por ejemplo, la negativa a la educación—. Esto converge una vez más con la perspectiva de la filosofía de la liberación. Además considero que existe otro problema, un problema bastante nuevo de mediación sintética de perspectivas, planteado por el conflicto entre el derecho aparente de todos los pueblos del Tercer Mundo a participar de los bienes y calidad de vida de las sociedades industriales y, por otro lado, el hecho de que esto puede sugerir metas de políticas de desarrollo categóricamente descalificadas como desastrosas desde el punto de vista de la crisis ecológica.

Para ilustrar este último punto, quisiera recordar una reciente discusión televisiva en la que participaron varios científicos y políticos prominentes del Norte y del Sur. Durante esta discusión uno de los expertos ecologistas planteó de pronto la siguiente pregunta: ¿Sería deseable o incluso permisible que como resultado de una compensación general o ecualización de los estándares de vida entre los países industriales y los del Tercer Mundo, los miles de millones de chinos —y lo planteó también para los 800 millones de los habitantes de la India— pudieran disponer de tantos automóviles como los actuales habitantes de los países de Europa occidental? Fue interesante observar cómo respondieron los políticos prominentes a esta pregunta. Algunos políticos europeos, como por ejemplo el representante alemán, intentaron esquivar la pregunta cambiando de tema. El presidente Mugabe de Zimbabwe, por su parte, insistió en que los africanos estaban tratando de proteger su medio ambiente, pero que no obstante después de todo deseaban en el futuro alcanzar el estándar de vida de los europeos. Esto fue lo que dijo al final de la discusión. Desde luego que el experto del Norte no quedó satisfecho con las respuestas. La sugerida nivelación de los estándares de vida resultaría desastrosa desde el punto de vista ecológico. La tierra ya no puede soportar tal aumento del tráfico y de la

resultante contaminación. Podemos imaginar qué sucedería al experimentar los problemas de tráfico en las grandes ciudades del mundo.

Obviamente, el problema que aquí plantea la ética de la responsabilidad es el de relativizar profundamente la idea del estándar de vida. Corresponde a la concepción usual de un desarrollo progresivo de la civilización humana. Esto no significa, desde luego, que la pobreza de las masas del Tercer Mundo no deba superarse. Pero no podemos apegarnos a este aspecto vital del problema de la liberación para utilizar esta terminología. Al menos después de superar la pobreza extrema, el problema actual consiste en discriminar entre la idea del estándar de vida y la idea de la calidad de vida. Es un aspecto más de la ideología nociva de desarrollo, me parece, imaginar que los habitantes de los llamados países subdesarrollados necesiten imitar la forma específica de progreso en el desarrollo que han seguido los pueblos ricos del Norte durante el último siglo. Sin embargo, esta tesis tiene que ser acordada mediante el consenso de los pueblos afectados, y esto es un problema típico. El principio supremo de nuestra ética del discurso es que lo anterior debe aceptarse por consenso. Puesto que puede reflexionarse y fundamentarse, debemos haber reconocido *a priori* en el discurso argumentativo que la solución debe ser posible mediante consenso, que debe encontrarse un conseuso. Por tanto constituye también un principio de la democracia, en tanto que la democracia puede fundamentarse en la ética del discurso; y éste es en cierto modo el caso.

Ahora bien, parece muy difícil persuadir a la gente a renunciar por completo a los bienes de los ricos. Para darse cuenta de lo anterior, sólo tenemos que contemplar a la gente de la Europa del Este, en especial la de Alemania Oriental. Aquí supongo que debemos afrontar el problema especialmente delicado de la *parte B* de la ética del discurso, ya que el problema consiste en hacer frente a las diferencias entre las condiciones ideales que fácticamente hemos llegado a anticipar en nuestros argumentos, con las cuales nos dirigimos a la razón de la gente, por decirlo así.

Ahora debo retomar otro problema, pero regresaré al anterior después de la ética del discurso. Generalmente ejemplifico el problema de la *parte B* mediante situaciones en las cuales no es posible resolver los conflictos a través del discurso porque no se han dado las instituciones adecuadas, como por ejemplo aquellas de iguales derechos y reglas democráticas para legislar. La exclusión de los pobres del discurso público, como la analiza Dussel, es el caso especial de esta situación de la *parte B*. Ahora bien, para todas estas situaciones de la *parte B* de la ética, en donde la formación de consenso mediante el discurso argumentativo no es posible, postulo dos cosas: primero, acepto que en estas situaciones no se puede sostener la separación entre la racionalidad consensual comunicativa de interacción y la racionalidad estratégica de interacción, que es el principal postulado de la *parte A* de la ética del discurso. Debemos conceder esto no sólo en aras de la autoconservación estratégica de la gente, sino también, e incluso

principalmente, desde el punto de vista de una ética de la responsabilidad en cuanto a las consecuencias, en el sentido de Max Weber. Pero después postulo, en segundo lugar, para la estrategia moral, por decirlo así, de la *parte B* de la ética, el siguiente principio: cada decisión particular en situaciones donde no podemos y no debemos renunciar a la racionalidad estratégica para resolver los conflictos, cada decisión particular en estas situaciones no sólo debe mediar la racionalidad estratégica y la ética para superar la crisis actual de administración, sino que también debe seguir un principio regulativo, un principio que contribuya a una política a largo plazo para cambiar la situación global en el mundo, de manera tal que se establezcan las precondiciones para resolver todos los conflictos con la ayuda de la ética del discurso, es decir, únicamente a través de la argumentación y el discurso.

Este principio complementario de la *parte B* de la ética es compatible con la *parte A* de la ética del discurso en tanto que también puede ser aceptado por consenso, pero mediante un consenso de los miembros de una comunidad ideal de comunicación. Éstos, los miembros de la comunidad ideal de comunicación, deberán por supuesto no estar sujetos a las condiciones aún prevalecientes de la comunidad real de comunicación, que no puede ni debe renunciar a la racionalidad estratégica ética para resolver los conflictos. Por tanto, los miembros de la comunidad ideal de comunicación podrían incluso llegar a un consenso real sobre la forma del uso permitido de dicha racionalidad ética, de todos los que quisieran actuar responsablemente de acuerdo con la *parte B* de la ética. Parece obvio que esta consideración proporciona el punto de vista desde el cual la ética del discurso, como un principio de responsabilidad, puede también proporcionar el fundamento para aquellas máximas de la acción en las cuales debe confiar la ética de la liberación para poder hacer justicia a las demandas de justicia de aquellos que por el lugar que ocupan todavía no tienen una oportunidad real de argumentar. El caso extremo sería la revolución.

Pero estas situaciones de las que trata la *parte B* de la ética del discurso son no obstante diferentes de las situaciones que deseo considerar como consecuencia de la crisis ecológica, para lo cual introduje mi ejemplo de la discusión televisiva. Me refiero a aquellas situaciones donde a primera vista las instituciones adecuadas, especialmente las instituciones democráticas de formación de consenso, parecen haber cumplido con las condiciones para aplicar la ética del discurso. Debo afirmar que incluso bajo estas precondiciones institucionales, por ejemplo, precondiciones democráticas, no se dan necesariamente las condiciones para llegar a un consenso fáctico y razonable, es decir, que el consenso fuera al mismo tiempo fáctico y razonable. Las confrontaciones fundadas en la comunidad ideal de comunicación, que sostiene a la real, no pueden siquiera ser una utopía concreta sino sólo, para decirlo con Kant, una idea regulativa. He aceptado hasta ahora precisamente esta situación de la posible dife-

rencia entre el consenso fáctico al que podemos aspirar, incluso bajo condiciones democráticas, y el consenso razonable para los problemas de la crisis ecológica, por la necesidad de discriminar entre el concepto y la exigencia de elevar el estándar de vida y la necesidad de elevar la calidad de vida. Únicamente la segunda exigencia, creo, sería capaz de obtener un consenso razonable, es decir, un consenso sobre la base de la argumentación con la comunidad ideal de argumentación. La primera exigencia, sin embargo, parece tener mayor oportunidad de ser aceptada mediante el consenso fáctico de la mayoría de la gente precisamente en las condiciones democráticas de formación de consenso.

Por otra parte, ¿debe proporcionarse una razón suficiente para abandonar el postulado de la formación de consenso —a través de la argumentación del postulado que descansa sobre la base de la ética del discurso— tal vez a favor de la reintroducción del «rey sabio» o del «rey filósofo», o algo así? O ¿debe al menos proporcionarse una razón para la relativización de los principios de la formación de consenso democrático similar a la que tenemos actualmente, tal como están institucionalizados en nuestras democracias actuales? Creo que la diferencia entre estas dos preguntas puede ilustrar la diferencia entre los problemas de la *parte A* y la *parte B* de la ética del discurso. Estoy de acuerdo en no abandonar nunca el postulado de consenso ideal en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso, porque esto resultaría una autocontradicción performativa y una autonegación del procedimiento de argumentación. Pero bajo las condiciones de la *parte B*, digamos bajo las condiciones de una situación de metas de vida —como dice Jonas, «estamos en una situación de metas de vida»—, en estas condiciones las instituciones democráticas actuales del Norte no son de ninguna manera un argumento contra quienes argumentan contra la formación de consenso desde el punto de vista de la crisis ecológica. Por mi parte intento argumentar contra los argumentos pertinentes antidemocráticos, digamos contra los argumentos de Hans Jonas. En particular, estoy argumentando contra una idea de que un «rey filósofo» comunista pudiera proporcionar una solución razonable a los problemas del crecimiento económico y de ahí a la crisis ecológica. Sin embargo, este problema específico de la *parte B* de la ética del discurso, problema que concierne a la relación entre la ética del discurso y la democracia, por desgracia no puede resolverse con argumentos *a priori*. Cada intento de responder a este delicado problema de información empírica muy compleja, así como de conocimientos científico-sociales, probablemente requiere también de cierta confianza en la razón comunicativa de la gente, como la capacidad de la comunidad real de comunicación de la bumanidad presente y futura.

4

LA RAZÓN DEL OTRO. LA «INTERPELACIÓN» COMO ACTO DE HABLA*

Enrique Dussel

El pensamiento de Karl-Otto Apel es sumamente sugerente y saludable en América Latina por muchos motivos, pero deseamos recordar el más importante entre ellos: por su crítica subsuntiva de la filosofía analítica del lenguaje. Dialogar con dicho pensamiento es una experiencia exigente, que debe emprenderse con sentido creador.

1. PUNTO DE PARTIDA

1.1. *El recorrido del pensamiento de K.-O. Apel*

Desde su tesis de habilitación (1950)[1] la filosofía del lenguaje es su tema. En *Transformación de la filosofía* (1972-1973) Apel reúne artículos donde puede observarse su nuevo itinerario. Desde una posición hermenéutica, en esa época fenomenológica, y aun heideggeriano-gadameriana, pasando por Ch. Morris, concilia la crírica de Wittgenstein con Heidegger (*ibid.*, I, 217 ss./223[2]), doude se subsume el «análisis del lenguaje». Desde 1970

* Ponencia presentada en México en marzo de 1991, en el segundo diálogo con K.-O. Apel. Publicado también en Dussel (ed.), 1994, 55-89; en alemán: «Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt», en Fornet-Betancourt (ed.), 1992, 96-121.

1. Apel, desde el descubrimiento de la cuestión de la «lengua materna» en Dante, hasta la «institución de las instituciones» (la lengua) de Vico, ya comienza a tratar el tema de la construcción de lo intersubjetivamente válido desde el lenguaje. En su tesis doctoral (*Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*, 1950), había iniciado el camino.

2. De *Transformación de la filosofía* se cita, en primer lugar, las páginas correspondientes a la edición original alemana; a continuación, separadas por /, las de su traducción castellana.

aproximadamente, con la crítica del solipsismo de Kant desde Peirce (*ibid.*, I, 149 ss./157 ss.), y desde allí el descubrimiento de la «comunidad de comunicación» como presupuesto trascendental[3] y ético[4] de todo lenguaje posible, surge el «último Apel». Poco a poco, en discusión con la filosofía de la ciencia, abre toda la problemática de los tipos de racionalidad y define la temática de la posibilidad de una «fundamentación última de la ética»[5] —en creciente confrontación con Habermas.

Un nuevo momento, a partir de la *pragmatic turn*[6] —desde donde se había originado la temática de la «pragmática trascendental»—, lo constituye toda la problemática de una «semántica trascendental», en polémica con el intencionalismo semanticista, es decir, en referencia a la posición sobre el *intentional state* del segundo Searle[7]. Al mismo tiempo va surgiendo la necesidad de una mediación entre la norma básica de la *ética del discurso* y el problema de su aplicación (*Anwendungsproblem*) a una *ética de la responsabilidad*[8], para poder ser responsables *a posteriori* de las consecuencias en los «afectados» de los «acuerdos» a los que discursiva-

3. Y esto especialmente desde el trabajo titulado «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» (*ibid.*, II, 341 ss./358 ss.); éste es un artículo elaborado desde 1967 hasta 1972 (pero es esta última fecha la determinante).

4. Inmediatamente Apel descarta el proyecto de una «antropología» y descubre la «ética ya siempre presupuesta» en la misma comunidad de comunicación, aun científica, cuestión ya planteada inicialmente en el artículo antes citado.

5. Esta cuestión absorbe la reflexión apeliana hasta el presente. Por ejemplo, desde «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia» (Apel, 1986a, 105-174), hasta el artículo «Normative Begründung der *Kritischen Theorie* durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en A. Honneth *et al.* (eds.), 1989, 15-65.

6. Pienso que el trabajo de J. Habermas de 1976 «Was heisst Universalpragmatik?» (1976) (en Habermas, 1984, 353-440/299-368), y posteriormente *Teoría de la acción comunicativa* (1981, I-II), dieron a Apel mucho material para la reflexión. De todas maneras, las obras de J. Austin *How to do Things with Words* (1962) y de J. Searle *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (1969), serán determinantes en la obra de Apel.

7. En efecto, Searle publica una nueva obra, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (1983), en la que llega a escribir: «Language is derived from Intentionality and not conversely» (p. 5), o: «We define speakers' meaning in terms of forms of Intentionality that are not intrinsically linguistic» (p. 160). Esto mueve a Apel a criticar al Searle II desde el Searle I del *Speech Acts* en sus trabajos: «Linguistic meaning and intentionality: The compatibility of the *linguistic turn* and the *pragmatic turn* of meaning-theory within the framework of a transcendental semiotics» (en Eschbach, 1989); y vertido en alemán con variantes en: «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendental-pragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewusstseinsphilosophie» (1990, 13-54). El pequeño trabajo de J. Habermas «Intentionalistische Semantik» (1975-1976) (Habermas, 1984b, 332-351) es una anticipación a la problemática.

8. En *Diskurs und Verantwortung* (1988), puede observarse este intento, a partir de la posición de Max Weber, y en especial de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979).

mente se llegan. Por último, Apel se ha ocupado también de la «posibilidad de una macroética de la humanidad»[9].

Si en las décadas de los años sesenta y setenta sus oponentes se situaban en una epistemología reduccionista popperiana o en una filosofía del lenguaje a la manera del primer o último Wittgenstein, que sólo habían llegado al *linguistic turn*, posteriormente polemizará con los que habiendo descubierto la pragmática, vuelven después a una posición pre-comunicativa; y también, desde mediados de los ochenta, su discurso se encamina cada vez más hacia la confrontación con el pensar postmoderno —Derrida, Lyotard y especialmente Rorty—, que se le presenta como opuesto radicalmente a la racionalidad. La misma filosofía de la liberación, que se inspira en Lévinas, por ejemplo, podría preseutársele como un exponente en la periferia de dicha postmodernidad. Deseamos aclarar este punto desde el comienzo.

1.2. *Una filosofía de la liberación latinoamericana*

Sin arrogarme la representación de un movimiento amplio, la filosofía de la liberación que yo practico desde el 1969 parte de una *realidad* regional propia: la *pobreza* creciente de la población mayoritaria latinoamericana[10]; la vigeucia de un capitalismo *dependiente* que transfiere valor al capitalismo central[11]; la toma de conciencia de la *imposibilidad* de una filosofía autónoma en esas circunstancias[12]; la existencia de *tipos de opresión* que exigen no sólo una filosofía de la «libertad», sino una filosofía de la «liberación» (como acción, como praxis cuyo punto de partida es la opresión, y el punto de llegada la indicada libertad), tal como el machismo ancestral como opresión de la mujer, etcétera[13].

9. Véase su ponencia presentada en Hawai en julio de 1989 sobre «The Need for the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of (for) Humankind», mecanografiada, 23 pp.

10. De ahí la importancia de una «filosofía de la miseria». Marx critica a Proudhon en su *La miseria de la filosofía*, pero, en realidad, el tema importante lo apunta el mismo Proudhon: la «miseria». Si bien en la marginalidad europea del siglo XIX había «pobres», no obstante, ni en cifras absolutas ni relativas puede compararse con la «pobreza» del siglo XX (en el capitalismo periférico; como por ejemplo en la India, Nigeria o Brasil). Hoy hay cientos de veces más «pobres» que en 1847.

11. Sobre la «teoría de la dependencia» repensada en el presente, véase mi trabajo «Los *Manuscritos del* 61-63 y el concepto de dependencia» (en Dussel, 1988, 312-363).

12. En especial por la obra de A. Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 1969.

13. De ahí que no debamos ocuparnos sólo de una liberación político-económica, sino igualmente de una erótica. Sobre ellos, véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), cuyo capítulo VII se denomina «La erótica latinoamericana», pp. 50-122. En la misma obra nos ocupamos de «La pedagógica latinoamericana» (pp. 123-226), sobre la liberación pedagógica del niño, la juventud (desde la experiencia de la «Reforma de Córdoba en 1918» y la del 1968), la cultura popular, etc. El tomo IV trata de la liberación política:

Filosóficamente, a partir de la fenomenología (heideggeriana) y de la Escuela de Fráncfort a finales de la década de los sesenta, la filosofía de la liberación se inspiró en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, porque nos permitía definir claramente la posición de «exterioridad» (como filosofía, cultura popular, economía latinoamericanas con respecto a Estados Unidos o Europa) en cuanto «pobres» (es decir, desde una economicidad antropológica y ética)[14], y en referencia a la «totalidad» hegemónica[15] (política-autoritaria, económico-capitalista, erótico-machista, pedagógico-ilustrada, cultural-imperial-publicitaria, religión fetichista, etc.). Teníamos conciencia de ser la «otra cara» de la Modernidad. En efecto, la Modernidad nace en 1492 con la «centralidad» de Europa (el «eurocentrismo» se origina al poder Europa envolver al mundo árabe que había sido el centro del orbe conocido hasta el siglo XV). El «Yo», que se inicia como el «Yo conquisto» de Cortés o Pizarro, que anteceden prácticamente al *ego cogito* cartesiano en un siglo, produce el genocidio del indio, la esclavitud del africano, las guerras coloniales de Asia. La mayoría de la humanidad (el «Sur») es la «otra cara» de la Modernidad (ni es pre-, ni anti-, ni postmodernidad, ni puede realizarla como pretende Habermas). En 1977, cuando escribimos nuestra *Filosofía de la liberación*, antes por tanto del movimiento llamado «postmoderno» europeo[16], criticábamos a la Modernidad, habiéndonos inspirado en el uso de este concepto en el último Heidegger[17]).

«La política latinoamericana» (pp. 15-124). El tomo V se ocupa de «La arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista». Esta obra se continuará en 1993 con *Las metáforas teológicas de Marx* (Dussel, 1993). Así hemos recorrido diversas «regiones» de opresión-liberación, desde una poética latinoamericana (tomando como lema aquella consigna de Paul Ricoeur: «el símbolo da que pensar»).

14. Hipótesis que aplicada a una relectura de Marx desde 1976 puede dar como resultado una nueva interpretación de la *crítica* ética de la economía política que practicó aquel gran filósofo-economista (véase Dussel, 1990, en especial los caps. 8-10, pp. 295-450).

15. Como veremos más adelante, esta «totalidad» puede ser también la *Lebenswelt* habermasiana, y también, por supuesto, los «sistemas» (económicos o políticos). El mismo «mundo-de-la-vida» puede jugar la función de una «totalidad» vigente y dominadora (en el pensamiento de Lévinas). Véase el Esquema 2.

16. En la obra nombrada escribí en el prólogo: «Filosofía de la liberación, *filosofía posmoderna*, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia».

17. Véase el tomo I de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973, cap. 3, pp. 108 ss.), donde en primer lugar critico la totalización solipsista del pensar moderno hasta Husserl («*Lo otro* como di-ferencia interna de la mismidad moderna», pp. 108 ss.; donde se muestra que en las *Meditaciones cartesianas* Husserl no supera el solipsismo), el mismo Heidegger y la Escuela de Fráncfort. En ese tiempo criticábamos a Adorno, Marcuse, etc., por quedar «totalizados» en una dialéctica «puramente *negativa*» sin exterioridad (véase Dussel, 1974, donde intentábamos desde Schelling hasta Lévinas descubrir un «punto de apoyo» *exterior* al solipsismo totalizado del pensar europeo, incluyendo, como hemos indicado, a la misma Escuela de Fráncfort). La confrontación con el último Heidegger, sin embargo, la efectuamos en el tomo II, parágrafos 34 y 35: «La hermenéutica existenciaria» (Dussel, 1973, II, 141 ss.), y «¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?» (pp. 146 ss.).

Por ello no somos «lo otro *que la razón*»[18], sino que pretendemos expresar válidamente «*la razón del Otro*», del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente (sujeto «bancario», como lo define Paulo Freire). Pretendemos analizar la expresión de la «*Razón*» del que se sitúa más allá de la «Razón» *eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista*. Intentamos una filosofía de la liberación del Otro[19], del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político (del fratricidio), de la comunidad de comunicación real eurocéntrica (del filicidio), de la eroticidad fálica y castrante de la mujer (del uxoricidio), y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del valor del capital (del ecocidio).

2. LA «INTERPELACIÓN»

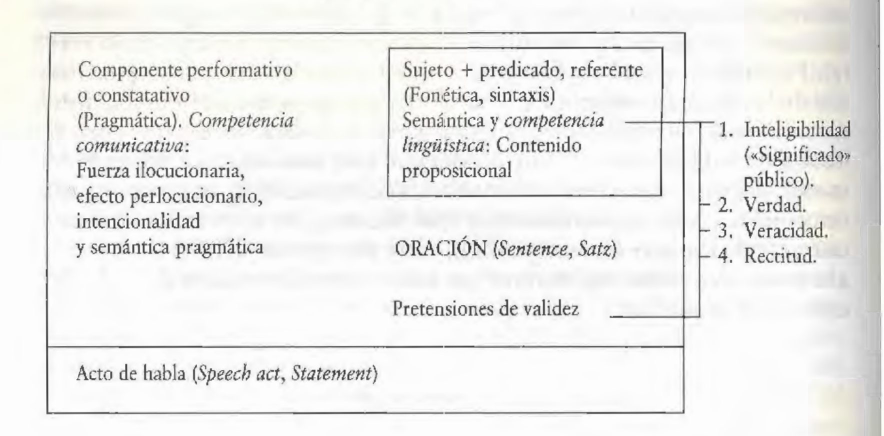
Nuestra estrategia argumentativa partirá de lo más relevante del pensamiento apeliano. Creemos que esto se sitúa en el horizonte de una filosofía trascendental del lenguaje.

En efecto, Apel muestra claramente cómo la mera «oración» (*p*), objeto de la filosofía del *linguistic turn*, desde Frege o el primer Wittgenstein, queda subsumida en el «acto de habla» (*F + p*), el *pragmatic turn*. Valga el siguiente esquema para visualizar el problema.

18. Véase de Habermas en la lección 11: «Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie - kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft» (1988, 344 ss.), la expresión «das Andere der Vernunft» (p. 355) tomada de la obra de los hermanos H. y G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, 1983 (posición que no comparto). Habermas no ha tomado hasta ahora *seriamente* en consideración la obra de Lévinas, pero concordaría con su crítica a Derrida, en cuanto que éste ha absolutizado *la escritura* (bajo influencia del comentarista talmúdico que es Lévinas) (*op. cit.*, 217-218, n. 46). Debo además aclarar que Lévinas nos sirvió al final de la década de los sesenta para construir una filosofía de la liberación, como Feuerbach pudo servir a Marx (entre 1842 a 1844): nos despertó del sueño ontológico «cerrado». Pero hubimos de «ir más allá» rapidamente, por su incapacidad de construir una política de liberación (véase Guillot, 1975 —el autor es el traductor de *Totalidad e Infinito* al castellano—). Véase Dussel, 1974c, donde mostrábamos los puntos en que debíamos trascender la filosofía levinasiana. De todas maneras para Lévinas «el Otro» es antropológicamente el pobre (y no *la escritura* como para Derrida). Por supuesto, una filosofía de la liberación tomó la «exterioridad» como el «pobre», y sólo años después pudo *construir esa «categoría analítica» (de una economía política crítica) a partir de Marx* (ésta es la intención fundamental de los cuatro tomos que he escrito sobre las cuatro redacciones de *El capital* y sobre el fetichismo).

19. Desde Schelling (véase Dussel, 1974b, 116 ss.) pudimos advertir el tema. Véase Schelkshorn, 1989. Sobre el tema del Otro consúltese Theunissen, 1965, que sin embargo no estudia a Lévinas, y Waldenfels, 1971.

Esquema 1
ORACIÓN Y ACTO DE HABLA



Por nuestra parte, elegiremos un «acto de habla» que nos permita situar el tema que pretendemos exponer desde una filosofía de la liberación. El discurso parte, al menos pedagógicamente y de manera abstracta, desde la «intuición» levinasiana de que «el Otro (*Autrui*)» es la fuente originaria de todo discurso posible, esencialmente ético, y desde la «exterioridad». Se trata de la irrupción del Otro, del pobre (de la mujer dominada, etc.) que «aparece» *en* la «comunidad» de la institucionalidad vigente, de la «totalidad», y que clama justicia[20].

La «oración» inicial, con su «contenido proposicional», podría enunciarse aproximadamente así:

1. Esto es un acto de justicia (= *p*).

Varios «actos de habla» pueden expresarse desde esta «oración». Uno de ellos podría ser desarrollado de la siguiente manera:

2. Tú debes cumplir el acto de justicia conmigo[21].

Más desarrollado aún, y por el incumplimiento de 2, podría formularse:

3. Te recrimino por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo[22].

El acto de habla del que nos ocuparemos, que por ahora puede aparecer como incomprensible, puede enunciarse:

20. Véase mi *Philosophie der Befreiung*, 2.4.4, pp. 57 ss., y Dussel, 1973, I, parágrafos 16 ss., pp. 118 ss.

21. «Tú debes cumplir» es el momento performativo *F*. La formulación sería, tal como ya hemos indicado más arriba: $F+p$.

22. La formulación sería entonces así: $F1 + (F2 + p)$. De paso, en la recriminación sólo se culpabiliza al responsable por un acto indebido. Pero ambos sujetos (el que habla, *H*, y el oyente, *O*) son pasivos.

4. Te «interpelo»[23] por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo.

Estamos situados, por tratarse de un «acto de habla», además intencionalmente muy peculiar, y no de una mera «oración» (objeto del *entendimiento* teórico o analítico), en un nivel ético o de la *razón* práctica, donde, «cara-a-cara» (diría Lévinas), dos personas se enfrentan sin mediación externa, excepto la lingüística, en sus personas mismas. Se trata de un encueutro en la corporalidad inmediata de ambos: *proximidad*[24].

2.1. *«Exterioridad» e «interpelación»*

Deseamos distinguir el «interpelar» de otros «actos de habla», tales como el de «mandar»:

5. Te mando que cumplas el acto de justicia conmigo.

Cuyo seguimiento sería una sanción si no cumpliera el mandato. O el de «pedir» o «rogar»:

6. Te pido que cumplas el acto de justicia conmigo.

Cuyo seguimiento sería, de no aceptarse el ruego o petición, el remordimiento por un acto de misericordia no cumplido. O el de «exigir» (muy semejante a 5):

7. Te exijo que cumplas el acto de justicia conmigo.

O incluso, y repitiendo 2 de otra manera:

8. Es tu deber el cumplir el acto de justicia conmigo.

Cuyo seguimiento tiene varias posibilidades. Una de ellas es la que analizamos a continuación. De todas maneras, en cada uno de estos casos, el que habla (*H*) se sitúa de manera diferente con respecto al oyeute (O). En el mandato (5) *H* es autoridad (de arriba hacia abajo) y O debe obedecer (es la flecha *a* del Esquema 2). En el ruego, *H* está en situación de dependencia, mientras que O tiene ahora el poder de decisión (6; flecha *b*). En la exigencia (*H*) desde la institucionalidad vigente, tiene derecho a esperar *A* (el efecto perlocucionario) de O (es decir, el cumplimiento del acto de justicia) (flecha *c*). En un plano del «deber» (8), *H* asume el lugar del derecho (otra manera de la flecha *a*). Todavía podríamos proponer un último caso, la interpelación en su sentido habitual:

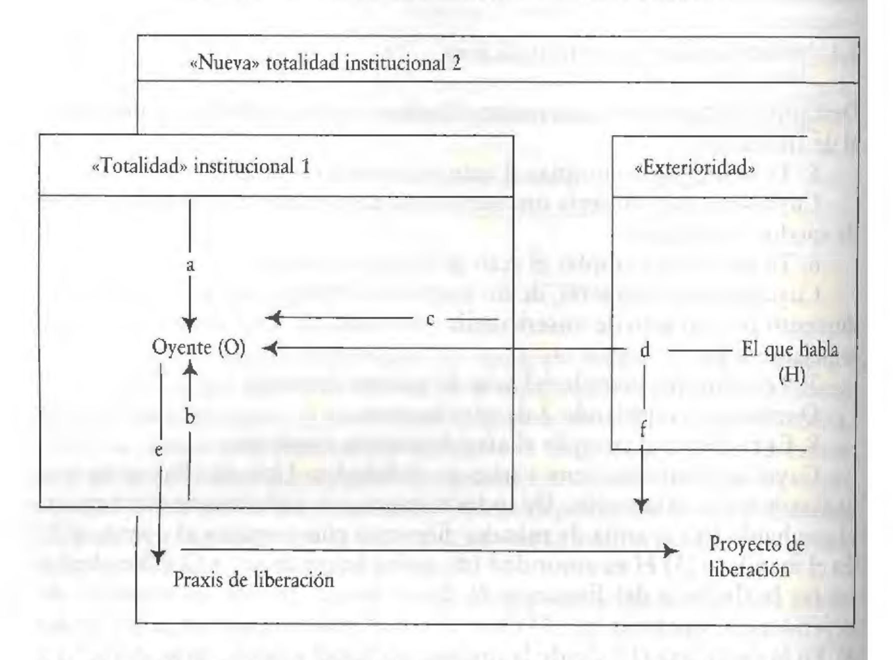
9. Te interpelo por el acto de justicia que debiste (te mandé, te pedí, te exigí) cumplir conmigo.

23. Escribimos el término «interpelar» (enfrentar a alguien pidiéndole cuentas por el incumplimiento de una responsabilidad o deber contraído) entre comillas a fin de indicar que tiene un significado distinto del habitual. Del latín *interpellare*: es un «llamar» (*apellare*) o «enfrentar» a alguien, con el que se establece una relación (*inter-*); se interpela al juez mismo del tribunal (al responsable del juicio). A diferencia del recriminar, el «interpelar» es «activo»; exige reparación, cambio de conducta.

24. En *Filosofía de la liberación* hemos distinguido entre «proxemia» (relación entre «cosas» o con cosas) y «proximidad»: relación práctica de personas (parágrafo 2.1).

En este caso, *H* puede pedir cuenta a *O* desde las normas vigentes (en la «totalidad» del *mundo-de-la-vida* [*Lebenswelt*] o aun de los «sistemas» económico, político, etc.) (flecha *c*).

Esquema 2
ACTOS DE HABLA INTRA- Y EXTRA-INSTITUCIONALES



Aclaraciones al esquema: *a*: acto de habla de «mandar»; *b*: de «pedir»; *c*: de «exigir», «recriminar» o «interpelar»; *d*: de «inter-apelar». Las flechas *e* (de *O*) y *f* (de *H*) son las praxis que se reúnen solidariamente en la construcción de un «proyecto de liberación» («nueva» institucionalidad: 2).

El acto de habla que denominamos «interpelación», y que he formulado ya en 4, es el que privilegia Emmanuel Lévinas, pero por él situado *antes* de toda explicitación lingüística (en el silencio previo a que se despliegue el «principio de expresabilidad» de Searle [1969, 19 ss./28 ss.])[25].

25. Que pueda «expresarse» un «acto de habla» no quiere decir que «lo dicho» (*le dit*) sea lo mismo que «el decir» (*le Dire*) del «cara-a-cara» que está siempre presupuesto. El «momento ilocucionario» (y aun el «acto ilocucionario» como «acto comunicativo») es justamente lo que Lévinas llama el *face-à-face*. «Le fait que le visage entretient par le *discours* une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. Il reste absolu dans la relation [...] La relation éthique qui sous-tend le discours, n'est pas, en effet, une variété de la conscience dont le rayon part du Moi. Elle met en question le moi. Cette mise en question part de l'autre»

Por «interpelación», entonces, entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que emite alguien (*H*) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), «fuera» o «más allá» (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del «sistema» de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la «totalidad» (Jay, 1984) de un Lévinas. Searle se está refiriendo a este tema cuando escribe:

> Proudhon dijo: *La propiedad es un robo.* Si se intenta considerar esto como una observación *interna*, entonces carece de sentido. Intenta ser una observación *externa* que ataca o rechaza la institución de la propiedad privada (Searle, 1969, 186/189, n. 9)[26].

Por ahora, no necesito sino esta simple descripción de lo que está «fuera» de la institución. Marx se refiere a este tipo de situaciones en el siguiente ejemplo:

> No tiene sentido hablar aquí, como hace Gilbart, de *justicia natural* [...] Podemos decir que este contenido es *justo* en cuanto corresponde al modo de producción, en cuanto es adecuado con él. Es *injusto* cuando se halla en contradicción con él. La esclavitud, dentro del modo de producción capitalista, es injusto, como lo es también el fraude en cuanto a la calidad de la mercancía[27].

Para Marx, la «moral» o el «derecho» burgués justifica, «desde dentro», aquello a lo que se le aplica sus propios principios. La esclavitud es *injusta* para el orden burgués o socialista; es *justa* para el orden esclavista.

(Lévinas, 1968, 169). «Ce n'est pas la médiation *du signe* qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement originel est le face-à-face) qui rend la fonction du signe possible» (*ibid.*, 181). «Si par contre, la raison vit dans le langage, si, dans l'opposition du face-à-face, luit la *rationalité première*, si le premier intelligible, la première signification, est l'infini de l'intelligence qui se présente (c'est-à-dire qui me parle) dans le visage» (*ibid.*, 183). «La chose devient thème. Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole» (*ibid.*, 184). Toda nuestra obra *Filosofía de la liberación* se funda en esta categorías fundamental de «proximidad» (que Habermas llamaría «momento ilocucionario» del acto de habla performativo).

26. En el parágrafo 59 de la *Teoría de la justicia* de John Rawls (1979, 424 ss.) sobre «El papel de la desobediencia civil», el autor contempla el «recurso ilegal» (p. 425) de un acto justo que tiene su respaldo en la constitución: «un último recurso para mantener la estabilidad de la constitución justa» (p. 426). ¿Y si la constitución fuera injusta o ya no tuviera vigencia (como la ley inglesa no tenía vigencia para Washington el liberador)? Rawls sitúa la «desobediencia civil» *entre la constitución y la ley promulgada.* ¿Cómo situarse *entre la norma ética básica y la constitución*? Éste es el caso que deseamos definir como «trans-institucional», como «fuera» de la institucionalidad. Es el lugar donde se sitúa la filosofía de la liberación, Lévinas o Marx, y no ciertamente Rawls o Habermas.

27. *Manuscrito principal* del libro III de *El capital*, cap. 5, parágrafo 1, folio 290 (ed. cast. de Siglo XXI, III/6, p. 435; *MEW* XXV, 351-352).

El trabajo asalariado es *injusto* para Marx (o en el régimen socialista) en cuanto es una institucionalidad que roba al trabajador parte del fruto de su trabajo (el plusvalor). En este caso el criterio ético es «exterior» y anterior al capital como tal; es el «trabajo vivo», la persona del trabajador *ante festum*. Éste es el criterio «ético», ámbito del cual parte la «interpelación» —y en la cual se sitúa Lévinas en aquello de la «exterioridad» del Otro, en cuanto otro que la «Totalidad» (totalidad que es tanto el «sistema» como la *Lebenswelt* vigente, como hemos dicho)—. O de otra manera, aún más claramente:

> En consecuencia la Economía Política no conoce al trabajador que no trabaja, al hombre de trabajo, en la medida que se encuentra *fuera* (*ausser*) de esta relación laboral. El pícaro, el sinvergüenza, *el limosnero*, el sin trabajo, el hombre de trabajo *hambriento*, *miserable* y delincuente son *figuras* (*Gestalten*) *que no existen para ella*, sino solamente *para otros ojos*; para los ojos del médico, del juez, del sepulturero, del alguacil de pobres, etc.; *son fantasmas* (*Gespenster*) *que quedan fuera* (*ausserhalb*) *de su reino*[28]. La existencia abstracta del hombre como puro hombre de trabajo, quien por eso puede diariamente precipitarse desde su plena *nada* (*Nichts*) en la *nada absoluta* (*absolute Nichts*)[29].

La «interpelación» sería como el acto de habla de lo que metafóricamente Marx llama «fantasmas que quedan *fuera* de su reino». Todo esto queda bellamente expresado en el testimonio que presenta Tupac Amaru, inca y rebelde del Perú en 1781, que al ser juzgado a muerte dice al juez:

> Nosotros somos los únicos conspiradores. Vuestra Merced por haber agobiado al país con exacciones insoportables, y yo, por haber *querido libertar al pueblo* de semejante tiranía (Lewis, 1967, 392).

El liberador que toma como propia la «interpelación» del pobre, al final es declarado igualmente culpable por la «moral» vigente. Es un «fantasma» de otro reino.

2.2. *«Interpelación» y las pretensiones de validez*

a) En primer lugar, la condición de toda comunicación es la *inteligibilidad*. El acto de habla que he denominado «interpelación» tiene un «contenido proposicional» (al intentar cumplir con la primera condición, la de «inteligilidad», es decir, al enunciar un «significado» interpretable) que el hablante (*H*), por ser un «pobre» excluido en la exterioridad, difícilmente llega a

28. *Manuscritos del 44*, II (1968, 124; *MEW*, EB I, 523).
29. *Ibid.*, 125; pp. 124-125. Véase el sentido de estas expresiones en Dussel, 1985, 140 ss.; 1988, 61 ss.; y 1990, cap. 10.

formular correctamente por una cierta *incompetencia*[30] lingüística —desde el punto de vista del oyente (O)—. La pronunciación fonéticamente defectuosa, el no conocimiento de la lengua de O por parte de *H*[31] y, esencialmente, el «significado», en su pleno sentido *pragmático*[32] (y no reductivamente desde un «semanticismo» pre-comunicativo[33]), que *H* otorga a 1 en

30. «Incompetencia» no por irracionalidad, sino porque el mundo institucional de O es desconocido, no es el «propio» de *H*.

31. Nos queremos referir, por ejemplo, a un indígena que emitiera (4) a un conquistador hispano en el siglo XVI en México o el Perú; o a un turco que se expresara (4) en incorrecto alemán a su empresario en Alemania, en el presente. Pensamos dedicar una obra íntegra sobre el enfrentamiento histórico, «cara-a-cara», entre el europeo (español como avanzada) y el indio americano. Hay pocos casos tan claros en la historia universal de la «aparición» de *el Otro* en el «mundo de la vida», en este caso europeo *moderno*, como el del «descubrimiento» (para Colón) o la «invasión» (para los amerindios) del continente llamado «América» (qne como grandes culturas conquistadas y destruidas genocidamente corresponde hoy sólo a América Latina, ya que en el actual Estados Unidos no hubo civilizaciones urbanas antes de la «invasión» o el «descubrimiento»).

32. El «significado pragmático pleno» supone no sólo el «contenido conceptual (*conceptual content*)» del «contenido proposicional» de la oración (*p*), sino una «intención mental (*mental intention*)» (con su «contenido intencional [*intentional content*])» que tiene la «intención de significar (*meaning intention*)». Todo este nivel de la «intencionalidad (*intentionality*)» se da simultáneamente en el nivel del «signo (*sign*)», nombre o término, que se dirige a un *designatum* que no puede identificarse con el *denotatum real* (el objeto de la «dimensión referencial [*reference dimension*]»). El «significado», en su sentido pragmático, debe además tener en cuenta que el *denotatum* (el referente) está situado dentro del ámbito intersubjetivo de «validez pública (*public validity*)», o lo «acordado» en la «comunidad ilimitada de comunicación» (supuesta siempre cualquier «intención de significar» o «contenido significativo»). Por ello, como en el caso del «pobre» que «interpela», la «búsqueda de una pretensión de significar públicamente (*publicly sharable meaning-claim*)» («Linguistic meaning und intentionality» [o el semejante sobre «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?»], en Eschbach, 1989, 56, artículo de Apel ya citado) se torna casi una tarea imposible, ya que la «intersubjetividad pública» es la de una comunidad de comunicación *real*, un «mundo de la vida» hegemonizado por otra cultura, otro sistema de valores, otra lengua, etc., en donde no alcanza el «pobre-excluido» a *significar* lo que su «intención comunicativa» pretende.

33. El artículo de Apel citado en la nota anterior nos daría aquí oportunidad de clarificar muchas cosas. El «pobre» tiene ciertamente «intención de significar (*meaning intention*)», tanto en el «interpelar» (*F1*) como en el exigir el cumplimiento de un deber del oyente (O), desde su derecho de persona trascendental con respecto (es toda la cuestión de la *referencia*) al orden establecido (institucionalidad 1 del Esquema 2) (*F2*), así como en la oración 1 («un acto de justicia», *p*). Su «intencionalidad referencial (*referential intentionality*)» se dirige a un *denotatum* histórico-posible (véase en mi artículo del diálogo de Friburgo, «Die *Lebensgemeinschaft* und die *Interpellation des Armen*. Die Praxis des Volkes», en Dussel, 1990b, 74-77; parte del cap. 2 de este libro). Es obvio que la «validez pública (*public validity*)» de dicho *denotatum* (un «proyecto de liberación» que se bosqueja como finalidad intentada en la «esperanza» —en el sentido del *Hoffnungsprinzip* de E. Bloch [1959]—) no puede ser «comprendida» o «correctamente interpretada» por O (ya que se encuentra en una «totalidad institucional 1» o vigente, hegemónica). Habría aquí que usar todo el aparato construido por Apel —contra el segundo Searle— para ir mostrando de qué estamos en realidad hablando.

2 y a ambos en 4. De ahí que se cumpla sólo una «cuasi-inteligibilidad», cuasi-comunicación, cuasi-interpretación del significado, lo que nos pone en guardia sobre la *dificultad* real de toda comunicación y de sus necesarias patologías[34]. La plena inteligibilidad se va dando en el caminar solidario (en la praxis de liberación, representada por las flechas *e* y *f* del Esquema 2). Aquí habría que prestar atención a la intención crítica de los postmodernos —de un Richard Rorty, por ejemplo— cuando afirman que la comunicación frecuentemente sólo es una «conversación», pero con dificultad una comunicación *plena*. Sin dar la razón a los postmodernos, deseamos sin embargo prestar oídos a las *dificultades* que sufrimos —como personas, culturas o comunidades filosóficas *periféricas*, no-hegemónicas, dominadas, explotadas, excluidas— en la comunicación. Avancemos un paso más.

b) Con respecto, ahora, a la primera pretensión de validez: la *verdad*. Como aquí se trata de un enunciado performativo (*performative utterance*), y no constatativo (*constative, assertive*), no tiene primeramente pretensión de ser un acto de habla *verdadero*. Sin embargo, el contenido proposicional y pragmático pleno del acto de hahla «interpelativo» nos permite desarrollarlo como acto de habla constatativo (que subsume al performativo en este caso). Subsumiendo a 1, tenemos:

10. Afirmo que esto es un acto de justicia.

O emitido como un acto de habla, que subsume a 2:

11. Afirmo que tú debes cumplir el acto de justicia conmigo.

O subsumiendo a 4:

12. Afirmo que yo te «interpelo» por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo.

En este caso sí puede haber una pretensión de validez de verdad, en cuanto *H* (el indígena, el turco, el pobre, la mujer) puede intentar justificar intersubjetivamente, si fuera problematizado, gracias a un posible discurso argumentativo, cuán justa es su pretensión de llegar a un «acuerdo» sobre 1 y 2 —«acuerdo» que no puede fundarse en los deberes o responsabilidades[35] del derecho vigente, sino de exigencias éticas trascendentales al

34. J. Habermas en «Consideraciones sobre patologías de la comunicación» (1984b, 226-271/193-231), trata la cuestión de lo que pudiéramos llamar las «patologías *intra-sistémicas*». Yo me estoy refiriendo a la «cuasi-patología» (o que aparece como patología a O) en el caso que *H* se encuentra «fuera» de la normatividad y el «mundo-de-la-vida» de O. De ahí la dificultad de las cuatro pretensiones de validez exigidas para la comunicación: «La de estarse expresando *inteligiblemente*; la de estar dando a entender *algo*; la de estar dándose a entender *a sí mismo*; la de estarse entendiendo *con los otros*» (*op. cit.*, trad. cast., 199).

35. En su sentido cotidiano responsabilidad es tomar alguien a cargo (viene del verbo latino *spondere*: «tomar alguien a cargo»). En un sentido levinasiano, «re-sponsabilidad» es tomar a cargo al Otro, al pobre, al que se encuentra sin protección ni seguridad de la institucionalidad vigente. Véase mi *Filosofía de la liberación* (1977), 2.1.2.2 y 2.6.3; y en especial mi obra *Religión* (1980b).

mismo, acerca de la dignidad de la persona del pobre—[36]. Debe tenerse en cuenta que el «interpelante» —y en esto estriba la diferencia con el mero exigir o el interpelar intra-sistémico (desde el derecho vigente y como miembro de la «comunidad de comunicación *real*»)— y el «interpelar» (como el que exige desde «fuera», como el «excluido» del derecho vigente, el sin-derecho [*rechtslos*]) se «opone» por principio al consenso vigente, al «acuerdo» conseguido intersubjetivamente *en el pasado que lo excluye*. Su argumentación será radical y difícilmente aceptada *de hecho*.

c) En cuanto a la segunda pretensión de validez: la *veracidad*. Se trata del momento esencial del acto de habla «interpelativo». La única validación comunicativa de este acto de habla, para que sea «aceptado» con fuerza ilocucionaria por el oyente (O), no es ni la plena inteligibilidad (porque, al inicio al menos, es cuasi-inteligible, ya que es muy dificultosa la plena interpretación del «significado») ni la verdad (porque no es propiamente un acto de habla constatativo[37]) ni siquiera la referencia a las normas, la rectitud (porque la «interpelación» pone en cuestión la normas vigentes de la institucionalidad hegemónica), sino, y en definitiva, la plena «veracidad». El oyente (O) no tiene otra posibilidad genuina de comunicarse «seriamente» con *H* sino por el «creer» o «aceptar» racionalmente[38] la sinceridad de la «interpelación» del pobre (*H*). Éste, por su parte, debe expresarse de tal manera que su «*intención*»[39] sea claramente interpretada;

36. Es aquí donde toda la cuestión de una «fundamentación última de la ética» cobra todo su sentido, ya que el «mundo de la vida» o la *Sittlichkeit* de un conquistador no puede ser la última referencia de una argumentación o «discurso» (aunque de hecho siempre lo fue y nunca hubo en realidad una comunidad de comunicación argumentativa en la que el indígena pudiera dar sus «razones»). La violencia de la conqnista fue el modo como la Modernidad se abrió camino desde el 1492 hasta hoy. No fue gracias a la «argumentación», como pretendía Bartolomé de Las Casas en su obra *De único modo*. Estados Unidos ocupa Panamá por la fuerza, y todas las conciencias morales de Occidente aplauden. Hussein ocupa Kuwait, y todos, escandalizados, protestan. ¿El «dictador» Hussein no debiera compararse a Bush? Necesitamos una «ética planetaria» donde el Snr sea considerado humano, personas con iguales derechos.

37. Además, le resultaría muy difícil —por su propia cultura, etc.— *justificar* la validez de la verdad de su enunciado, que se opone contradictoriamente a todo aquello tenido por verdadero o «justificado» dentro de la normatividad del mundo-de-la-vida o el sistema hegemónico.

38. Esto ha sido la fuente del malentendido de que se acusara a la filosofía de la liberación de fideísmo. El acto de «fe» racional tiene justamente que ver con la «evaluación» racional que antecede a «aceptar» la veracidad del Otro (*Filosofía de la liberación*, 2.4.7).

39. La «intención» aquí es compleja. Hay intención de significar (y por ello se expresa) un «contenido proposicional» (*p*); además, una intención de manifestar nn «derecho» (*F1*), y otra intención de exigir dichos derechos «inter-apelando» a O como responsable de la suerte de *H* (*F2*). El análisis completo de esta intención lingüístico-pragmática nos llevaría nuevamente a recorrer el artículo de Apel sobre «Linguistic meaning and intentionality». Lo importante es no separar, aunque sabiendo distinguirlos, el momento «intencional» del momento «lingüístico», dentro del marco de una comunidad pragmática siempre presupuesta.

que su sinceridad, veracidad, quede al descubierto porque es la garantía fundamental de la pretensión de validez comunicativa de su acto de habla. Lo dicho es válido intersubjetivamente, porque es un enunciado fruto de un acto sincero; en su intención y ejecución es veraz. El «interpelado» (O) *cree* que 1 *se convence* en 4 ante *F2*, y *se decide a actuar* ante *F1*, a causa de la veracidad del que lo «interpela». La «aceptación» de esa sinceridad es el fruto de la fuerza ilocucionaria, es el efecto perlocucionario; efecto que es el cambio práctico de O, que se tornará sujeto re-sponsable de una «praxis liberadora» (flecha *e* del Esquema 2) en acción solidaria con *H* (y por ello la flecha *f* converge en un mutuo trabajo dirigido al «proyecto de liberación»[40]). Ese «creer», «convencerse», «decidirse» son *racionales*, porque se ha llegado discursivamente o se está dispuesto a llegar a un «acuerdo» mediante argumentación (aunque todo esto, nuevamente, tiene dificultades por la asimetría existente entre *H* y O).

d) En cuanto a la tercera pretensión de validez: la *rectitud*. Como ya he indicado, el «interpelante», por definición, no puede cumplir con las normas vigentes. Son dichas normas (la institucionalidad dominadora) la causa de su miseria. De todas maneras, por cuanto la dignidad de la persona es estimada en toda comunicación racional como la norma suprema, éticamente puede no afirmar las normas vigentes, poniéndolas en cuestión desde su fundamento mismo: desde la dignidad negada en la persona del pobre que «interpela». La no-normatividad de la «interpelación» es exigida por encontrarse en un momento fundacional u originario de *nueva* normatividad —la institucionalidad futura donde el «interpelante» tendrá derechos vigentes que ahora no tiene[41].

Pero, nuevamente, en el caso de *H* todo esto se torna problemático por su «exterioridad» actual, empírica.

40. Sobre este tema he escrito un parágrafo en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 2: «El Otro, el bieu común y el Infinito» (1973, II, 59 ss.). En 1971, al escribir esas líneas me alejaba de Lévinas al descubrir la necesidad de «la *nueva* Totalidad política» (p. 62), el orden futuro histórico-posible, que no es ni la «comunidad *real*» actual ni la ideal (es un *tertium quid* que Apel no considera, porque para él sólo hay «sociedad abierta» e «ideal»; para nosotros hay: 1) «sociedad cerrada», 2) «sociedad histórico-posible de liberación», y 3) «comunidad ideal»: ésta es la diferencia del estar en el Norte rico o en el Sur pobre. El Norte no necesita cambiar *radicalmente* la sociedad en que se encuentra; el Sur en cambio lo necesita, y urgentemente.

41. Llama la atención qne toda la *Teoría de la justicia* de Rawls (1979) parta siempre de la institucionalidad dada (en realidad, norteamericana). Véase por ejemplo el texto siguiente: «Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica son ejemplos de las instituciones más importantes» (p. 23). Se habla siempre de los «menos favorecidos» (p.e., en p. 97), pero nunca se pregunta «de dónde» han surgido esas diferencias históricas: «La distribución *natural* (!) no es ni justa,

Podríamos seguir a Searle en su análisis de las reglas para el uso del dispositivo indicador de la fuerza ilocucionaria (1969, 62 ss./70 ss.)[42] en la cuestión de la «referencia» y la «predicación» (aplicando lo que él expone sobre la «promesa» a la «interapelación»), pero nos alargaríamos excesivamente.

3. LA RAZÓN DEL OTRO, LA «EXTERIORIDAD» Y LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN

Lo dicho debe tomarse sólo como «indicación», no como descripción del acto de habla «interpelativo», pero es suficiente para *situar* la estrategia argumentativa que deseamos desarrollar.

Por nuestra parte, como latinoamericanos, participantes de una comunidad de comunicación *periférica*, donde la experiencia de la «exclusión» es un punto de partida cotidiano —y no de llegada—, es decir, un *a priori* y no un *a posteriori*, debemos encontrar el «lugar» filosófico de nuestra experiencia de miseria, de pobreza, de dificultad en el argumentar (por falta de recursos), de incomunicación o meramente de no-ser-partes de la comunidad de comunicación hegemónica.

3.1. *«Exterioridad» y comunidad de comunicación «ideal»*

La *parte A*[43] o trascendental de la ética, en la terminología de Apel, el de la comunidad de comunicación *ideal*[44] (o la «sitnación ideal del habla», que es la «comunicación libre de dominación» [*herrschaftsfreie Kommunikation*]» de Habermas[45]), debe distinguírsela de la mera comunidad de co-

ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son hechos meramente *naturales* (!)» (pp. 124-125). Se ha deshistorificado (naturalizado) la estructura de la dominación (mejor dicho, en Rawls no hay conciencia de dominación alguna). Nuestra «interpelación» se sitúa, entonces, por debajo y antes de la «posición original» de Rawls.

42. Valdría la pena seguir paso a paso a Searle para clarificar acabadamente este acto de habla «interpelativo».

43. Véase, sobre la *parte A* de la ética, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant», capítulo 1 de este volumen.

44. En 1969 habla Apel de una «comunidad ilimitada de los críticos» o de «la comunidad crítica de comunicación» («¿Ciencia como emancipación?», en Apel, 1972-1973, II, 143-144/121-145). De ahí en adelante los textos se hacen frecuentes. Apel reconoce a esta comunidad algunas determinaciones esenciales: se trata de una «ilimitada comunidad de comunicación de *personas* que se reconocen recíprocamente como *iguales*» («Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en Apel, 1986a, 161).

45. El tema de la «comunidad de comunicación ideal» de Apel recibe otra conceptualización en Habermas. Como por ejemplo en «Teorías de la verdad» (1984b, trad. cast., 150 ss.): «Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no

municación *real* o empírica (la *parte B* de la ética), donde pueden presentarse casos de irracionalidad e injusticia. Nos situaremos, primeramente, en dicha *parte A* o de una pragmática trascendental (Apel) o universal (Habermas) para completar la descripción mínima requerida para el ejercicio de la racionalidad argumentativa.

En efecto, la comunidad de comunicación ilimitada, como la definía Peirce, sin coacción, en igualdad y respeto de las personas de todos los posibles participantes, define lo que podríamos denominar el momento *positivo*, pero no es explícito en referencia al momento *negativo*. Habría una cierta ceguera en descubrir los momentos posibles *negativos* o aquellos presupnestos que siempre permiten la irrupción del des-acuerdo (el no-acuerdo, el «disenso» de Lyotard) como punto de partida creador de toda argumentación *nueva*. Es decir, en la racionalidad, aun en el nivel trascendental o universal, sería necesario incluir como momento de su definición, como razón *crítica*, la «exterioridad» (de diversos *grados*) virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como *un otro* potencial. El Otro, no como «lo otro» distinto a la la razón, sino como la «razón» del Otro; la *otra* razón que «interpela», y desde donde un principio o enunciado falseable puede ser falseado.

La descripción ampliada de algunas determinaciones de la comunidad de comunicación *ideal* podría enunciarse así: toda argumentación presupone siempre una comunidad de comunicación ideal, libre de dominación, con respeto *a la igualdad* de las personas de todos los posibles participantes (positivamente), y donde cada uno de los miembros actuales o posibles, presupuestos ya *a priori*, pragmática y trascendentalmente, tiene el derecho de poder situarse siempre virtualmente *como Otro* que la misma comunidad (negativamente)[46].

Es entonces una comunidad, y sólo por ello es comunidad *humana* (lo cual es una redundancia), en la que cada miembro tiene derecho a situarse en una cierta «exterioridad» de la misma comunidad. Evidentemente hay grados de «exterioridad», que van desde la situación absoluta (como la muerte o la locura) hasta el derecho al disenso que todavía no encuentra razones *suficientes* para probar la validez de lo *nuevo* descubierto —y quizá nunca las encuentre, pero no por ello no tiene derecho al disenso razonable—. «Exterioridad» virtual que no niega la comunidad, sino que

vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación» (trad. cast., 153).

46. Alguien podría objetar que esta posibilidad no puede darse, porque una persona completamente «otra» que la comunidad deja de ser persona. Se trata entonces de definir *grados* de «exterioridad» que la razón sabe perfectamente manejar práctica y cotidianamente. La cuestión estriba en considerar explícitamente los «derechos de *otra* razón»: «la razón del Otro». Esto no ha sido negado por Apel, simplemente no ha sido explicitado, y lo necesitamos para continuar nuestra argumentación.

la descubre como «re-unión» o «con-vergencia» de personas *libres*[47], unas con respecto a las otras y siempre. Ningún «acuerdo» (sería el «acuerdo *absoluto*», a la manera del «saber *absoluto*» de Hegel; sería el final de toda argumentación posible) puede otorgarse la pretensión de negar la posibilidad de cada miembro actual o posible de situarse *ante* la comunidad *como Otro*. Una razón que lleve tal nombre siempre estará abierta a la «razón del *Otro*», a *otra* razón, y sólo por esto es una razón *crítica* e *histórica*; mucho más, es una razón *ética*.

Si se admite esta determinación explícita en la descripción de la comunidad de comunicación «ideal», explicitando el momento *negativo*, tendremos entonces una como brecha por donde podremos ahora transitar a niveles de menor abstracción, teniendo garantizada la fundamentación de su «aplicación (*Anwendung*)» (en la *parte B*).

3.2. *«Exterioridad» y comunidad de los científicos*

Por lo general, y con razón, se ha dado mayor importancia en epistemología a las cuestiones de la razón científica referidas a la explicación (*Erklären, explanation*). Apel mostró que ésta siempre presupone trascendentalmente una razón hermenéutico-comprensora (*Verstehen, comprehension*), que desde una comunidad de comunicación se abre intersubjetivamente a un mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), en el que se emite todo enunciado pragmático[48].

Todo ello presupone, evidentemente, el «ser parte» de la comunidad, el participar en el juego del lenguaje, en el «acuerdo». Nuestro problema se sitúa cuando se intenta problematizar *explícitamente* el «no-acuerdo», el «des-acuerdo» de aquel participante (siendo excluido o simplemente ignorado) que ha dejado de «estar-de-acuerdo» por un «des-cubrimiento» que se le presenta con la evidencia de algo con pretensión de verdad, todavía no válido para la comunidad, porque no ha sido falseado, hasta ese momento, el acuerdo vigente. Me interesa aquí el momento del «inventor» o del «descubridor» (y la *lógica del descubrimiento*, que puede parecer caótica como la de Paul Feyerabend[49]) más que el momento «comprensor-explicador» (de la *lógica de la explicación*).

47. Y «libres de dominación (*herrschaftsfrei*)» significa, exactamente, el poder situarse en la «exterioridad» a la comunidad misma; ya que el sujeto libre es aquel que puede desde su «alteridad» constituir a la comunidad (como «vosotros») como *ajena*. Una comunidad sin exterioridad virtual sería la de una razón hegemónica, dominadora, unidimensional (la que criticaba Marcuse en su famoso libro).

48. Véase Apel, 1979b, donde nuestro filósofo da cuenta con excepcional profundidad de la temática que todavía era central a mediados de la década de los ochenta —hoy en crisis por el abandono de la posición hempeliana.

49. Apel critica el irracionalismo de este epistemólogo y la posición de Lyotard (Apel, 1988, 156 ss.). Apel copia: «Und Erfindung (*invention*) entsteht immer aus dem Dissens.

Desde el momento en que un miembro de la comunidad deja de estar de acuerdo con el «acuerdo *vigente*», a partir de un descubrimiento que se le impone «como cierto» (certeza no validada todavía; es decir, no argumentada públicamente y aceptada como justificada, y por ello como verdadera o válida), la subjetividad del descubridor se sitúa con respecto a la comunidad de comunicación científica *como Otro*[50]. No es alguien *absolutamente* otro (porque frecuentemente parte del mismo «juego de lenguaje»), pero comienza a «extrañarse», alejarse, otrificarse. Y llegan los casos en que la comunidad los expulsa, los excluye (como en el citado caso de Galileo, condenado por la Inquisición bajo el poder de Bellarmino), los persigue y hasta los mata: las «víctimas». La comunidad, *negativa* e *irracionalmente*, por un principio de «inercia institucional», se defiende ante la

Postmodernes Wissen ist nicht einfach ein Werkzeug der Autoritäten, es verfeinert unsere Sensibilität für Differenzen und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu tolerieren. Sein Prinzip ist nicht die Homologie der Experten, sondern die Paralogie der Erfinder» (p. 158). Paul Feyerabend aparecería como lo irracional, antimetódico. ¿Y si justamente indicara la dificultad de una *lógica del «descubrimiento»*? ¿Y no es acaso el «descubrimiento» el momento creador por excelencia de toda ciencia? ¿No son los grandes «descubridores» (Newton, Einstein) los que la ciencia recuerda como sus fundadores? Lo esencial de la ciencia es la «explicación», pero toda explicación fue «descubrimiento» en su origen. Es la *abducción* de Peirce.

50. Luis Villoro (1982, 145 ss.) ha planteado este problema («Comunidades epistémicas»): «Si en épocas de normalidad científica el consenso de las comunidades científicas se aproxima a la intersubjetividad, esa situación *se rompe al plantearse problemas que no puede resolver la ciencia normal*. Cuando aparecen *nuevas* razones [...] el progreso del conocimiento no es posible si no se admite esa discrepancia [...] Una *persona* puede estar justificada en afirmar que sabe aunque el consenso general lo niegue» (pp. 151-152). Esta obra de Villoro, de la mayor importancia en filosofía del lenguaje latinoamericana, se sitúa todavía en un momento pre-pragmático o pre-comunicativo; es decir, habría que desplegar lo dicho desde un horizonte comunicativo o pragmático para alcanzar nuevas posibilidades de descripción. Por su parte, Kuhn llama a esto «emergencia de un descubrimiento o una teoría nuevos» (1975, 12-13). Y continúa: «Las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, *restringido a una estrecha sudivisión de la comunidad científica* [¡he aquí el problema de la exterioridad!], de que un paradigma existente *ha dejado de funcionar adecuadamente*» (*ibid.*, 149). Galileo pudo descubrir lo que descubrió «debido a un cambio del paradigma medieval» (p. 188) —lo que no impidió que la comunidad de comunicación real, hasta «científica» y hegemónica en Roma, lo expulsara de su seno: le negaba el derecho de tener «*otra* razón»—. Galileo era una «víctima» de la no aceptación de la «razón del Otro». La «conducta de una comunidad científica» (p. 269) frecuentemente niega ese derecho a «ser Otro». Esto sería lo rescatable de la «intención» de un pensamiento como el de Lyotard cuando escribe: «El reconocimiento de la heteromorfia de los juegos lingüísticos es el primer paso en esta dirección. Esto implica evidentemente al terror que supone y se esfuerza en realizar su isomorfía» (trad. ital., *La condizione postmoderna*, 1981, 120). El mismo Richard Rorty explora esta cuestión cuando escribe: «So bad arguments for brillant hunches must *necessarily precede* the normalization of a new vocabulary which incorporates the hunch. Given that new vocabulary, better arguments become possible, although these will always be found question-begging by the revolution's *victims*» (Rorty, 1979, 58, n. 28). Una filosofía de la liberación latinoamericana se encuentra en esta situación.

novedad, reafirma el «acuerdo» vigente (y aunque lo propone como falseable, impide, teme, intenta su no-falseación). A una filosofía de la liberación le interesa la *novedad* y el descubrimiento científico en primer lugar[51], pero no como fin, sino como un momento del proceso de la realización de la dignidad de la persona.

Analógicamente, la «interpelación» del pobre se juega en el nivel de la comunidad científica por un «acto de habla» que pudiera denominarse la «propuesta» del científico (igualmente como flecha *d* del Esquema 2)[52]:

13. «Propongo»[53] esta nueva explicación (o comprensión) *x* al estado de cosa *z* hasta ahora no explicado (o comprendido, o aún no observado).

La «propuesta» supone un nuevo paradigma (para hablar como Kuhn), o un grado de novedad mayor al estándar, por lo que el descubridor es frecuentemente, o durante un cierto tiempo, incomprendido, excluido, no tomado en cuenta. Es el momento de la experiencia de una cierta «exterioridad», de un «ser Otro», diferente de alguna manera a esa comunidad científica que comienza a aparecerle como «antigua», «superada», «cerrada» —que defiende sus intereses con egoísmo creciente[54]—. Lo que ha de retenerse es que toda *nueva* argumentación (y en esta *novedad* estriba la realización de la racionalidad ilimitada en el tiempo, *in the long run*) supone el «ponerse» como «Otro» ante los que siguen sosteniendo lo válido hasta ese momento. Los científicos que la historia de la ciencia incluye en sus anales son los «innovadores», cuyas biografías relatan sus sufrimientos, aislamientos, silencios y hasta muertes desconocidas, que después fueron veneradas.

Valgan estas líneas sólo para «situar» la problemática.

51. Véase mi trabajo «Histoire et praxis (orthopraxie et objectivité)», en Dussel, 1985b, 147-161, y en el *Festschrift* en honor de Paul Ricoeur, como reacción a una ponencia de Carlos Pereyra (Oaxtepec, 1984).

52. Ahora la «totalidad institucional 1» es la comunidad científica con su paradigma ya «superado» para la subjetividad del descubridor (*H*). La praxis de liberación es ahora la acción constructiva de una nueva comunidad científica («*nueva* totalidad institucional 2»), a partir de otro paradigma, teoría, explicación o acuerdo.

53. Un «poner ante» o «a la consideración de» (pro-poner), puesto entre comillas para indicar este sentido fuerte.

54. A otro tipo de egoísmo se refiere R. Rorty cuando escribe, no sin cierta tristeza: «Mi historia es la de lucha entre profesores, profesores con actitudes diversas y consecuentemente con paradigmas e intereses diversos. Una historia de política académica, no mucho más, en definitiva, que una cuestión concerniente al tipo de profesor que obtendrá los financiamientos de un determinado departamento» (1982, cap. 12, 5, al final). Es en este nivel de la comunidad científica *real* donde el tema de la «exterioridad» juega todo su papel: la tolerancia de la que habla Rorty sólo puede fundarse en la dignidad igual de «la razón del Otro»; lo que no niega que haya una razón: pero razón crítica, histórica, abierta a *otras* razones (en doble sentido: a otros argumentos y otras personas con *su* razón otra).

3.3. *Tipos concretos de «interpelación». Desde los «excluidos» de las respectivas comunidades de comunicación «hegemónicas»*

En la *parte B*, podemos ahora retornar a la «interpelación» en la comunidad de comunicación *real* cotidiana (en el «mundo de la vida»), la de toda persona que puede argumentar por ser racional (y no por tener o no una pericia o dominar una ciencia). De nuevo se trata de la cuestión de la «exterioridad», pero ahora en otros niveles posibles.

Por ejemplo, Apel habla en *Discurso y responsabilidad* de «conflictos sociales de clase» o «conflictos Norte-Sur» (pp. 20 ss.)[55]. En realidad el eufemismo de «conflicto» no indica claramente que son estructuras de dominación, explotación, alienación del Otro. En la temática que estamos exponiendo se manifiesta como «exclusión» del Otro de la respectiva comunidad de comunicación.

Valga al comienzo una aclaración, ya indicada antes. Habermas ha propuesto la distinción entre «mundo de la vida»[56] y «sistema»[57]. En un «sistema» económico como el capitalista, o político como el de la democracia liberal (ambos en las sociedades norteamericana o centroeuropeas), el «mundo de la vida» guarda con ellas una doble relación: por una parte, tiene como una cierta exterioridad donde la subjetividad puede asegurarse un espacio de cotidianidad genuina; por otra, es un ámbito de colonización. Sin embargo, el «mundo de la vida» del Norte (europeo-norteamericano) coloca al «mundo de la vida» del Sur, la Periferia, por ejemplo, como lo excluido, lo «desconectado» (como diría Samir Amin), lo subdesarrollado, lo bárbaro, etc. Es decir, un «mundo de la vida», por ser el hegemónico, dominador, puede ejercer con respecto a otros mundos una función muy parecida a la de los «sistemas» colonizadores.

a) Podemos comenzar, entonces, por la «interpelación» que parte de la «exclusión» de las personas de otras razas, por el *racismo* del *apartheid*, la discriminación de los *black americans* en Estados Unidos, de turcos en Alemania, de palestinos en Israel, o de afro-latinoamericanos[58] e indígenas

55. En su ponencia en Hawai (1989) (Apel, 1991), Apel propone al final un «universally valid principle of corresponsability» (original, p. 23). Pero, refiriéndonos a Rawls, ¿qué tipo de legalidad mundial puede haber en una Organización de las Naciones Unidas donde las grandes potencias tienen veto (principio antirracional, antidemocrático y no-*herrschaftsfrei*)? En el nivel Norte-Sur existe, impuesto por Estados Unidos y Europa, la irracionalidad de la violencia. ¿Cómo puede desde ese hecho jurídico pensarse en una «co-rresponsabilidad»?

56. De origen heideggeriano, en cuanto facticidad del ser-en-el-mundo, de donde Husserl (el último) plasmó la noción de *Lebenswelt*, y en donde posteriormente se inspiraron científicos sociales que desarrollaron una fenomenología social, como A. Schütz, en sus diversas obras (p.e., con Luckmann, 1979).

57. Véase Habermas, 1981, II, 182 ss./170 ss.

58. «Racismo y América Latina negra», en Dussel, 1980, 163-210.

en América Latina en general. El «racialmente *excluido*» lanza a la comunidad de comunicación real de los «blancos» una «interpelación». Pide cuentas por los derechos que como persona, en justicia, no le han sido otorgados. Todo lo expuesto en el parágrafo 2 debería ahora ser especificado en el caso de la «interpelación» antirracista. La lucha por la defensa de iguales derechos raciales es un tema de la filosofía de la liberación.

b) De la misma manera, en el «mundo de la vida» *machista* (y esto con mayores o menores diferencias en toda la humanidad, clases, culturas, etc.) la mujer es la dominada, alienada, colocada como «objeto sexual» —al decir de Freud[59]— que «interpela». La liberación femenina es también un tema central de una filosofía de la liberación.

c) Así también, en la sociedad capitalista, la *dominación del trabajador asalariado*, que debe vender su trabajo vivo por dinero[60] al propietario del capital, establece un nuevo tipo de «excluido» de la comunidad de comunicación de los empresarios, capitalistas, miembros hegemónicos en el «mundo de la vida» de la sociedad colonizada por el «sistema» que ellos controlan. En esto consiste la lucha de clase (siempre virtual por la esencia antiética del capital[61] y frecuentemente efectiva), cuestión que Habermas y Apel no toman ya en cuenta por no parecerles pertinente.

d) No menos esencial es la cuestión *ecológica* —que Apel toca frecuentemente—, ya que «excluye» virtualmente a las futuras generaciones de bienes que estamos destruyendo en el presente. En este caso la «interpelación» re-sponsable, y en su nombre, la lanzan los ecologistas con conciencia ética aguda y justa. Aunque aquí, nuevamente, no se toma suficiente en cuenta que la destrucción ecológica en gran parte corre por cuenta de las potencias industriales (Norteamérica, Europa y Japón), mientras que se pide cuenta a toda la humanidad. Se tiene conciencia de la destrucción de las selvas amazónicas, pero no de la muerte de sus indios y de los cincuenta millones de nordestinos a los que el capitalismo periférico brasileño ha empobrecido hasta la más extrema e inhumana miseria, que para comer destruyen la selva.

e) También hay que recordar el *eurocentrismo cultural* (que incluye la cultura anglo-norteamericana), que juega el papel de la cultura del «mundo de la vida» civilizada, humana, ejemplar para todas las otras culturas. Aquí, nuevamente, la posición de Rorty acerca de la «inconmensurabilidad» de un diálogo inter-cultural no deja de ser saludable, ante la irresponsabilidad de los que creen que esa tarea del diálogo no exige también una

59. Véase Dussel, 1973, III, «La erótica latinoamericana».

60. Éste es el tema de la «económica» —aun en su sentido universal, virtualmente— tal como lo expuso Marx. Se trata de una «crítica» (desde la «exterioridad» del trabajo vivo) del «sistema» del capital como perversión antiética de la «relación práctica» comunitaria. Veremos esto en el parágrafo 4.

61. Dussel, 1990, cap. 10, 4, pp. 429 ss.: «El capital es una ética».

teoría que tome en cuenta *las dificultades*. El miembro de otra cultura, el Otro cultural, «interpela» por los derechos culturales populares propios (africanos, asiáticos, indígenas latinoamericanos, negros norteamericanos, etc.). Es lucha a vida o muerte.

f) Y, por último, el quizá más grave problema de finales del siglo XX, que se inició en 1492 (al incorporarse a América Latina como la primera *periferia* europea[62], ya que Asia y África hasta el siglo XVIII y XIX sólo fueron una *arena* exterior), es la distancia que aumenta entre la riqueza del *capitalismo central del Norte* y la miseria creciente del *capitalismo periférico del Sur*. Entiéndase bien: África, Asia y América Latina (con excepción de China, Vietnam, Cuba y algún otro país) son regiones de «capitalismo dependiente»[63]. Éste es el tema que debemos entonces plantear en nuestro diálogo: la «interpelación» que la mayoría de la humanidad (un 75% de ella se encuentra en el Sur) lanza pidiendo cuentas por sus derechos a la vida, el desarrollo de su propia cultura, economía, política, etcétera.

Este tema (ya que el hambre, la miseria, la pobreza es el fruto de un capitalismo que se muestra como triunfante ante el socialismo de la Europa oriental, pero que empobrece y fracasa rotundamente en el Sur) exige que la filosofía de la liberación transite de (e integre adecuadamente) la racionalidad pragmática a otros tipos de racionalidad, que la filosofía del Norte, del capitalismo desarrollado, pretende abandonar: la racionalidad de una *económica* en su sentido práctico, ético, de relación comunitaria interpersonal —y no sólo como un «sistema», como hace Habermas y lo acepta Apel.

De todas maneras, estamos de acuerdo con Apel en que toda «interpelación» en la *parte B* habrá de proceder siempre racionalmente, a partir de una norma básica que se presupone en el discurso argumentativo[64] (pro-

62. Tesis correcta de E. Wallerstein, 1974.

63. Véase mi artículo sobre el concepto de dependencia, es decir, de transferencia de valor del Sur hacia el Norte: «Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency»: *Latin American Perspectives* 17/2 (1990), 61-101.

64. Apel describe así este problema: «Quien argumenta —y esto significa: quien, por ejemplo, seriamente plantea la cuestión de la norma ética básica en un diálogo o también en una autocomprensión solitaria *qua* diálogo internalizado— puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión de que necesariamente en *tanto argumentador* ya ha reconocido una *norma ética básica*. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: El argumentante ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la *razón práctica* es *responsable del actuar humano*; es decir, que las *pretensiones de verdad* pueden y deben ser satisfechas a través de *argumentos*; o sea, que las *reglas ideales de la argumentación* en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan *condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso* y que por ello, *con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso* que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, *llegar*, en principio, *a un consenso* y que, en la praxis, *habría que aspirar a*

cesualmente democrático), pero, en nuestro caso y por la realidad en la que vivimos, prestando mayor atención a los aspectos negativos de la dominación y a las exigencias de una lucha de liberación, en cada uno de estos niveles (el racial, erótico, social, cultural, económico, Norte-Sur, etc.).

Sería largo mostrar las diferencias en el planteamiento de problemas tales como el de la re-sponsabilidad *a priori*, y no *a posteriori* como lo hacen Apel y Jonas, o de una conciencia «ética», que no aplica principios como la conciencia «moral» —temas posibles para diálogos futuros.

4. DE LA «PRAGMÁTICA» A LA «ECONÓMICA»

La «interpelación» originaria es, ante todo, un acto comunicativo; es decir, pone en contacto explícitamente a personas (lo que hemos denominado el cara-a-cara) con personas, en tanto que personas; es un «encuentro» fruto del componente ilocucionario del acto de habla en cuanto tal. Al emitir el enunciado performativo (desde 2), en primer lugar, *H* entra en una relación, entra en contacto comunicativo, se encuentra con O. Luego, puede o no realizarse el efecto *A* en *O* —ya que debe indicarse que el mismo «encuentro» podría no realizarse, si O no permite a *H* expresarse o, simplemente, no presta atención alguna a su emisión—. Por ello es necesario analizar la misma «relación práctica» (o «ética» la llama Lévinas) entre personas, que no puede identificarse con la «acción comunicativa» de Habermas.

Toda relación entre personas, en cuanto tales, puede denominarse *praxis* (y no *poiesis*)[65]. Pero dicha *relación práctica* es más que una mera «acción comunicativa». En cambio, toda «acción comunicativa» es siempre una *relación práctica*. Queremos con esto indicar que hay en la relación práctica otras dimensiones que no son exclusivamente comunicativas, aunque siempre (aunque sea virtual o potencialmente) toda *relación práctica* debe poder llegar a ser una relación donde la *acción comunicativa lingüística o pragmática* se ejerza —por el «principio de expresibilidad» de Searle—: es decir, la acción comunicativa, lingüística, pragmática, argumentativa, siempre puede explicitarse en toda relación práctica interpersonal. Cuando alguien da la mano a otra persona, puede no decir nada, o puede desarrollarse la «relación práctica» con una expresión lingüística, tal como:

este consenso» («Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en Apel, 1986a, 161).

65. Véase Dussel, 1984. La relación de *praxis* es «práctica» (en última instancia *ética*); la relación de *poiesis* es «tecnológica». La relación *económica* es «ético-tecnológica» (práctico-poiética) y no sólo productiva (como reductivamente la interpreta Habermas en su anexo sobre «Obsolescencia del paradigma de la producción», contra Marx, en su *El discurso filosófico de la Modernidad* (1988, 95-103); Habermas no llega a descubrir el momento de la «relación práctica» (ética o interpersonal) que la *económica* incluye.

14. ¡Buenos días!

Pero hay dimensiones de la «relación práctica» que no son sólo «comunicativas», como, por ejemplo, la «relación erótica» —que, dicho sea de paso, es tenida en cuenta por Lévinas para superar el momento eidético, intelectual o mundano de la fenomenología—. Consideremos las siguientes expresiones de Lévinas de una erótica trans- o pre-comunicativa:

> En la caricia, relación sensible, por una parte, el cuerpo ya desnudo de su misma forma, se ofrece en la desnudez erótica. En lo carnal de la ternura, el cuerpo pierde el estado de ente (Lévinas, 1968, 235-236).

> En la voluptuosidad profanada no se ve nada. Intencionalidad sin visión, el descubrirse no se hace en la luz; lo que se descubre no se ofrece como significación y no se ilumina como horizonte [...] La profanación —revelación de lo oculto, en tanto que oculto— constituye el modelo de ser irreductible a la intencionalidad [...] No capta nada, no llega a ningún concepto, no tiene ni la estructura sujeto-objeto, ni la estructura yo-tú [...] Ser-para-Otro no debe sugerir ninguna finalidad[66] y no implica la posición anterior o la valorización de un cierto valor. Ser-para-Otro es ser bueno. El hecho de que, existiendo para Otro, existe de otra manera que existiendo para Mí, es la moralidad misma (*ibid.*, 238-239).

> La referencia que se opone a la universalización es todo lo contrario a la relación social. Ella excluye el tercero, permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad clausa, lo no-público por excelencia [...] El Otro, opuesto a la sociedad, miembro de una sociedad de dos, de una sociedad íntima, es *una sociedad sin lenguaje* (*ibid.*, 242)[67].

> La palabra se opone a la visión porque el hablante no expresa desde sí sólo imágenes, sino que está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que él pudiera expresar. En la lengua, la exterioridad se ejerce, se despliega, emerge [...] La lengua es la superación incesante de la *Sinngebung* por la significación (*ibid.*, 273)[68].

> La ética, más allá de la visión y de la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La ética no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera (*ibid.*, 281)[69].

Queremos entonces sugerir que el efecto del componente ilocucionario, la relación práctico-comunicativa misma con el Otro (el cara-a-cara) en la «proximidad», no puede reducirse sólo a un acto comunicativo-

66. Obsérvese el concepto de «razón instrumental» o «estratégica».

67. Esto podría entenderse a la manera del segundo Searle y aún más radicalmente. Sin embargo, por el «principio de expresabilidad», podríamos decir que es «una sociedad sin lenguaje» *todavía*, en el «origen» del lenguaje y en tanto lenguaje «ya supuesto pero no expresado». El texto que se cita a continuación expresa este sentido.

68. Ahora el lenguaje se «explicita», se «expresa».

69. Lo que aquí se denomina «moral» tiene paralelismo con la «acción comunicativa» de Habermas, pero es más radical aún.

lingüístico. La *lingüisticidad*, como la *eroticidad* o la *economicidad* de la «relación práctica» son momentos de dicha «relación»[70]. Y así como el momento performativo podría constituir la relación bajo el imperio de la razón instrumental (emito un «acto de habla» para alcanzar un «fin» *A*, pero no para establecer el cara-a-cara en el respeto al Otro), de la misma manera todas las restantes dimensiones (eroticidad, economicidad, etc.) pueden igualmente constituirse en «fines» de una razón instrumental[71]. Pero no necesariamente.

Gadamer mostró cómo el «encontrarse en el mundo (*Befindlichkeit*)» heideggeriano era ya siempre un «encontrarse *lingüísticamente*»[72]. De la misma manera[73], por ser vivientes en una cultura (como totalidad instrumental *material*-simbólica), podemos decir que ya siempre *a priori* vivimos en una comunidad y mundo donde nos «encontramos-siendo-*instrumentadamente*». El instrumento material (el martillo de Heidegger, el zapato de Platón o Aristóteles, etc.), fruto del trabajo manual humano, juega en la «económica» analógicamente la función del signo en la «pragmática». Obsérvense los diversos grados de relación interpersonal e instrumental en estos tres enunciados:

15. Yo te pido que aceptes esta flor como regalo.
16. Yo necesito que me cambies mi flor por tu fruta.
17. Yo necesito que me compres esta flor por *x* dinero.

En el primer caso, se trata de un regalo. La flor (producto del «acto de trabajo» del jardinero) es sólo una pura mediación gratuita de la relación práctica interpersonal, cara-a-cara (que juega la función de la realización del componente ilocucionario). En el segundo caso, 16, nos encontramos en una sociedad pre-monetaria, de trueque. En el tercero, 17, estamos en una relación monetaria de intercambio (compra-venta). Lo importante es no olvidar que en 17 no deja de estar siempre presente, como la situación ética constitutiva y genuina, la relación práctica interpersonal (en aquello de los medievales: «justitiam *ad alterum* est»). Veamos estos aspectos en un esquema comparativo.

70. De nuevo, damos la razón a Apel, como en el tema de la «intención» del segundo Searle: intención, lingüisticidad o significatividad (tanto el signo como el significado) se dan orgánicamente unidos, co-implicados, simultáneamente. Tener una intención es constituirla lingüísticamente. Lo mismo con las otras dimensiones. Es decir, la economicidad (relación entre personas desde la cultura *instrumentada*, aunque sea la mano misma, que, como expresaba Aristóteles, es «el instrumento de todos los instrumentos»; es decir, como corporalidad) es también simultánea, co-implicada y orgánicamente relacionada con la intencionalidad, lingüisticidad, etcétera.

71. Y en este caso sería, por ejemplo, un «sistema» colonizador económico del «mundo de la vida».

72. Véase *Warheit und Methode*, 1975, III, 12.

73. Y es interesante que en *Ser y tiempo*, parágrafo 15, el análisis comience por el *Werkzeug*, que es justamente el «encontrarse instrumentadamente» (en su sentido cultural y técnico, material y simbólico) ya siempre.

Esquema 3

MOMENTOS DE LA «PRAGMÁTICA» Y DE LA «ECONÓMICA»

Sujeto eficiente	Efecto material	Relación práctica		Sujeto receptor
		Relación genuina Razón práctica	Razón instrumental	
Emite el acto de habla	Signo	Comunicación	Efecto[74]	Intérprete
Realiza el acto-de trabajo	Producto u objeto (flor)	Relación comunitaria[77] «económica»	Relación[75] «social» capitalista	Consumidor[76]

Así como el «acto de habla» presupone ya siempre *a priori* una «comunidad de comunicación» (ideal en último término, y real fácticamente), de la misma manera todo «acto de trabajo» (que produce p.e. «algo» para comer: pan o vino) presupone ya siempre *a priori* una «comunidad de productores», en vista del cumplimiento de «necesidades de la vida *humanas*»[78]. Si Apel habla de una «*pragmática* trascendental» (en el nivel de la

74. Si el efecto perlocucionario se transforma en la intención fundamental del acto de habla, se trata de un acto de la razón instrumental y no de la comunicativa.

75. Para Marx la «relación *social* (*gesellschaftliche*)» tiene un sentido instrumental, como veremos. El capitalista constituye la persona, el trabajo vivo, como medio (un instrumento de la valorización del valor: cosa) y no como fin (la persona). La mercancía (o el aumento de la tasa de ganancia) es el fin del acto productivo del capital, y por ello es un acto de la razón instrumental. Es extraño que Habermas (o Apel) no hayan podido razonar de esta manera tan evidente. ¿No será que por encontrarse «atrapados dentro del horizonte burgués» (como amaba escribir Marx) no puedan dar cuenta de su propio «mundo de la vida» proyectado indebidamente como el universal-humano-actual (el *Spätkapitalismus*)? En el ejemplo dado, la «flor» ha sido producto de un trabajo del que se obtuvo plus-valor (es decir, éticamente, desde el derecho trans-institucional de la persona del trabajador —no «moralmente» desde el sistema capitalista—, como robo), y que se vende en una «relación práctica» *instrumental* para alcanzar ganancia (en el acto de habla es lo performativo).

76. Receptor del regalo, la otra parte del trueque o el comprador, al final, son momentos que se cumplen *in actu* en el uso, en el consumo.

77. Veremos el significado de esta «relación *comunitaria* (*gemeinschaftliche Verhältnis*)» en Marx.

78. Apel llega a escribir: «Los miembros de la comunidad de comunicación (y esto significa implícitamente todos los seres pensantes) están obligados, a mi juicio, a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir, todas las

comunicación lingüística), con el mismo derecho podría hablarse de una «*económica* trascendental» (en el plano de la relación práctica productiva). Lo que para un acto de habla es el componente ilocucionario, en el acto de trabajo es la *relación práctica con el Otro*, que se deja ver transparente en el caso del «regalo» (ejemplo 15), que determina intencionalmente *a priori* todo el proceso productivo (produzco la flor «*para*» *él/ella*). El momento de la relación inter-personal (negada en la relación «social» del capital) es lo que Marx indicaba al hablar de la «comunidad», del «reino de la libertad» o del «comunismo» (donde cada uno habría de trabajar «según su capacidad» y consumir «según su necesidad»[79]), la comunidad presupuesta ya siempre *a priori* idealmente, y negada fácticamente en el «capital» (como «relación *social*»)[80].

necesidades humanas, en la medida en que podrían plantear *exigencias* a los demás hombres. Las *necesidades* humanas, en tanto que *exigencias* comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes [...]» («El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en 1972-1973, II, 425ss./441 ss.). Hablar de «necesidades», evidentemente, es referirse a la corporalidad necesitante-productiva-consumidora. Es pasar al nivel de la «económica».

79. Se trata, exactamente, de un «ideal» (¿trascendental?) ya siempre *a priori* a todo acto productivo y de consumo. La «comunidad (*Gemeinschaft*)» es el horizonte último de constitución de todas las categorías filosófico-económicas de Marx (véase Dussel, 1985, 87 ss., 265 ss., 291 ss., 355 ss.); es el horizonte desde donde se plantea la cuestión del «fetichismo» (véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, 1988, 226 ss.); es la formulación trascendental del «reino de la libertad» (que exponemos en nuestra obra *La teología «metafórica» de Marx*, 1993). En efecto, el «reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad [...], está *más allá* (*jenseits*) de la esfera de la producción material [... y de] todos los modos de producción *posibles* (*möglichen*) [...] [Hasta aquí estaríamos en la *parte B* de Apel]. La libertad puede consistir [...] en que los productores asociados regulen *racionalmente* (*rationell*) ese intercambio material con la naturaleza *poniéndolo bajo el control comunitario* (*gemeinschaftliche*), en vez de ser dominado por él como por un *poder ciego* [es decir: irracional]; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerza y bajo las condiciones *más dignas* (*würdigen*) y adecuadas a su naturaleza humana [*parte A* de Apel]» (*Manuscrito principal* del libro III de *El capital*, 1865; ed. de Engels, cap. 48; Siglo XXI, III/8, p. 1004; *MEW* XXV, 828). Lo que para Marx era un «más allá» como «después» trascendental, es para Apel un «más allá» como un «pre-sub-puesto (*Vor-aus-setzung*)» trascendental. No es difícil detectar la presencia hegeliano-kantiana en ambos. Volveremos sobre este tema en una obra en publicación. En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx se propone una norma ética *que no es posible* «institucionalizar»: «¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!» (Ed. Lenguas Extranjeras, Pekín, 1979, 19; *MEW* XIX, 21). Opinamos que Marx toca el problema trascendental o la «idea regulativa» de una «comunidad de productores» *utópico-trascendental*. Ésta sería la «económica» en su *parte A*.

80. De esto se trata en mis tres tomos de comentarios a las cuatro redacciones de *El capital* ya nombrados. Pienso que, como toda producción de la periferia (y en lengua española) está, de hecho y hasta ahora, «excluida» de la comunidad de comunicación filosófica europeo-norteamericana, se trata, entonces, en realidad de un «inédito» publicado para la «crítica de los roedores». Sobre la diferencia entre relación «social» (defectiva) y «comunitaria» (genuina), véase Dussel, 1990, cap. 10, 4, notas 131-148.

Es sólo ahora cuando puede echarse mano del segundo ejemplo, especificando «económicamente» la «interpelación» abstracta formulada en 4, al comienzo de este trabajo:

18. Yo te «interpelo por el alimento[81] que debiste darme.

El dar de comer «algo» supone su previa producción; supone el «acto de trabajo» de la transformación material de la naturaleza. No es un signo, una palabra material como en el acto de habla. Es un producto, un objeto material: flor, pan, vino, aceite, alimento (producto) para comer (necesidad-consumo) o instrumento (máquina, computadora). Pero en este ámbito, la «económica» no es meramente un «sistema» (en el sentido habermasiano)[82] que coloniza el «mundo de la vida» cotidiana (como también puede colonizarla la comunicación propagandística o manipuladora de la razón instrumental en los *media*), sino que es igualmente lo *a priori* ya siempre presupuesto en todo acto de trabajo o de consumo: la *comunidad de productores/consumidores* (sea ideal o real, en este último caso colonizada hoy por el capitalismo como modo defectivo del dominio de la razón insrrumental). Pero la «comunidad de productores/consumidores», *trascendentalmente presupuesta en todo «acto de trabajo/consumo» económico*, tiene como momento constitutivo el establecimiento de una «relación práctica» interpersonal (tanto como, aunque en otra dimeusión, el efecto del componente ilocucionario de un acto de habla). La «acción comunicativa» o la «acción económica» son dos dimensiones de la «relación práctica» entre personas.

El que «interpela» desde *fuera* de la «comunidad de productores/consumidores» *real* (cuyos objetos materiales siempre son culturales y simbólicos también), el «pobre», pone como contenido, referente o significado de su «acto de habla» (en el enunciado 4, o en el 18) su *corporalidad sufriente* (lo que estaba implícito, supuesto en la «interpelación» lanzada ante el que no había asumido su re-sponsabilidad ante el Otro). En realidad, el oyente (O) nunca había oído un acto de habla que se torna estruendoso en nuestros finales del siglo XX:

19. ¡Tengo hambre, por ello 4 y 18!

81. El «alimento», «vestido», «casa» son las tres necesidades *humano*-materiales fundamentales (véase F. Engels, *El origen de la familia*, prólogo; *MEW* XXI, 27-28), donde hay coincidencia con el fundador del cristianismo, cuyo criterio ético absoluto se formula: «Tuve hambre y me diste de comer, [...] me diste hospedaje, [...] me diste de vestir» (Mateo 25). Se «interpela» al Norte desde el Sur en 18 por «alimento» simbólicamente; objetivamente: por el sistema económico, político que se tiene derecho a construir y que se ha impedido por el poder colonial desde el siglo XV, neocolonial con el mercantilismo, imperialista en el siglo XIX, y trasnacional-financiero en el siglo XX.

82. Apel se refiere a la ciencia económica (p.e., 1988, 270 ss.: «Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität»), pero trata a la «economía» como una ciencia empírica, no en el sentido «trascendental» que le hemos dado en la relectura de Marx.

Esta «corporalidad sufriente» es tema de una «económica» en el sentido crítico (y aun trascendental) de Marx. La «miseria (*Elend*)» del trabajador es el tema, pero no tiene «lugar» en la «moral» burguesa (porque es sólo un momento intra-institucional, en el sentido de Rawls[83]). Es desde ese «no-lugar» (*ouk-topos*: utopía) de donde parte la «interpelación».

En todo «acto de trabajo» (económico, no sólo tecnológico) se presupone *a priori* ya siempre trascendentalmente una «comunidad de productores», para reproducir la vida (humana), que igual y radicalmente presupone una *ética*[84], de la misma manera que en todo «acto de habla» se presupone analógicamente una «comunidad de comunicacióu». Pero en ambas comunidades (que en realidad son dos aspectos de la «comunidad humana» en general), en cuanto *reales* (no en tanto *ideales*), siempre igualmente hay «excluidos», *los Otros* (pero de distinta manera: unos como hablantes, otros como productores). Estos «Otros», sin embargo, no son los otros «que la razón», sino que son Otros que tienen sus «razones» para «proponer», «interpelar» contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad en justicia.

El Otro, excluido de la «comunidad» de comunicación y de los productores, es el pobre. La «interpelación» es el «acto de habla» *originario* por el que irrumpe en la comunidad *real* de comunicación y de productores (en nombre de la *ideal*), y pide cuenta, exige, desde un derecho trascendental por ser persona, «ser parte» de dicha comunidad; y, además, pretende transformarla, por medio de una praxis de liberación (que frecuentemente es también lucha), en una sociedad histórico-posible más justa. Es el «excluido» que aparece desde una cierta *nada* para crear un nuevo momento de la historia de la «comunidad». Irrumpe, entonces, no sólo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria,

83. Ya hemos hecho referencia a la *Teoría de la justicia*, en toda la II Parte: «Instituciones» (Rawls, 1979, 227 ss.). Marx se refiere a cómo teóricamente, también, la intra-institucionalidad impide llegar a una interpretación crítica (que es lo que le acontece a Rawls, y quizá también a Habermas): «desde el punto de vista burgués, dentro de los *límites de la comprensión capitalista* (*der Grenzen des kapitalistischen Verstandes*)» (*El capital* III, cap. 15, III; ed. cast. III/6, p. 333; *MEW* XXV, 270). Aquí podríamos copiar, aplicándolo analógicamente, el texto de Apel de la nota 69: «Quien *trabaja* [...] ya ha reconocido una norma básica [...]. El que *trabaja* ya ha testimoniado *in actu* que la razón práctica, que regula el acto de trabajo, es responsable de una pretensión de *justicia* en la comunidad y con respecto al Otro (no aquí de mera validez, porque estamos en la *económica* y no en la *pragmática*), y dicha pretensión debe ser satisfecha a través de actos de trabajo técnicamente adecuados (analógicamente en la competencia lingüística) y éticamente justos». Todo esto habría que ir desarrollándolo en el futuro.

84. En el citado parágrafo «*El capital* es una ética», cap. 10, 4 de mi obra *El último Marx* (1990, 429-449) justifiqué esta afirmación. Debo indicar que la «ética» presupuesta es la misma para una «comunidad de productores» que para una «comunidad de comunicación» —aunque pueden especificar algunos principios.

la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Éste es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. Éste es el tema de la filosofía en el mundo periférico, el «Sur»; es el tema de la filosofía de la li-beración, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: éste es el *fundamento* (*Grund*) de «la *razón (Vernunft)* del Otro» que tiene derecho a dar sus razones. No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad *crítica* sin acoger la «interpelación» del excluido, o sería sólo racionalidad *de dominación*, inadvertidamente.

Al final nos viene a la memoria aquella reflexión ética de la tradición de los beduinos de los desiertos del Medio Oriente:

> Habla el rico y muchos lo aprueban y encuentran elocuente su hablar sin sentido;
> [...] *habla el pobre con acierto y no le hacen caso*;
> habla el rico y lo escuchan en silencio, y ponen por las nubes su talento;
> *habla el pobre y dicen: ¿quién es éste?, y si cae encima lo empujan*
> (*Ben Sira* 13, 22-23).

5

DEL ESCÉPTICO AL CÍNICO

(DEL OPONENTE DE LA ÉTICA DEL DISCURSO AL DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN)*

Enrique Dussel

Desearía elaborar mejor el tema que sugerí en 1982 cuando, refiriéndome a Wittgenstein, afirmaba que «ese *escepticismo* se vuelve éticamente *cínico*»[1]. Al mismo tiempo, se trata de proseguir el diálogo Norte-Sur iniciado en Friburgo (noviembre de 1989)[2], continuado en México (febrero y marzo de 1991)[3], pero ahora intentando mostrar que el punto de partida de la ética del discurso constituye quizá un momento de la filosofía de la liberación, filosofía que reflexiona desde la periferia del capitalismo y que es presentada hoy cínicamente como sin alternativas[4].

Nuestra estrategia argumentativa en este capítulo será sumamente simple: la ética del discurso de Apel intenta una «fundamentación última» ante un oponente, el *escéptico*, al que puede mostrarse que si quiere ser radicalmente escéptico cae necesariamente en una «contradicción performativa (*performativer Widerspruch*)». La filosofía de la liberación, en cambio, parte de otro oponente. Su posición originaria se constituye en el enfrentamiento con el *cínico* que funda la «moral» del sistema vigente sobre la fuerza irracional del Poder (de la «voluntad de poder» diríamos con Nietzsche), y que administra la Totalidad con la razón estratégica. Ambos discursos filosóficos, tanto en sus estrategias como en su estructura arquitectónica, son, a causa de ello, distintos.

* Ponencia presentada en el III Seminario Internacional «Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konfilkt. Die hermeneutische Herausforderung», en Maguncia (Alemania), el 12 de abril de 1992. Publicado también en Dussel, 1993b; en alemán: «Vom Skeptiker zum Zyniker. Vom Gegner der Diskursethik zu dem der Befreiungsphilosophie», en Fornet-Betancourt (ed.), 1993, 55-65.

1. En «Ética de la liberación»: *Iglesia Viva* 102 (1982), 599.
2. Véanse Fornet-Betancourt (ed.), 1990; Apel y Dussel, 1992.
3. Fornet-Betancourt (ed.), 1992; Apel, Dussel y Fornet-Betancourt, 1992b.
4. Véase Fukuyama, 1992.

Con razón escribía Lévinas:

> La lucidez, apertura hacia la verdad, ¿no consistirá en sospechar siempre la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y a las obligaciones eternas de sus eternidad y, desde ahí, anula, como provisorios, los imperativos incondicionales (1968, ix).

En nuestra *Filosofía de la liberación* hemos escrito en sus primeras líneas:

> Desde Heráclito hasta von Clausewitz o Kissinger, *la guerra es el origen de todo*, si por todo se entiende el orden y el sistema que el dominador del mundo conrrola por el Poder y los ejércitos. Estamos en guerra (Dussel, 1989, 15; 1977, 11).

Ambos textos tratan de la Totalidad, del Sistema, dominado o controlado por la «razón estratégica», que ahora denominaremos, con mayor precisión, *razón cínica*.

1. EL ESCÉPTICO Y LA «FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA» DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

La «arquitectónica»[5] de la ética del discurso culmina (y es el punto de partida de la *Anwendung*) en la «fundamentación última», gracias al recurso de la «contradicción performativa», en la que inevitablemente cae el escéptico. Pareciera que, fuera del escéptico[6], en sus más variadas formas (a las que Apel va atacando en cada caso), nadie más puede oponerse a la aceptación racional de los momentos ya siempre *a priori* presupuestos en toda argumentación. De esta manera, al destruir los pseudo-argumentos del escéptico, la ética del discurso habría alcanzado una fundamentación última, que Aristóteles llamaba una «refutación dialéctica».

Apel, desde sus primeros trabajos sobre este tema[7], se enfrenta a posiciones como la de Hans Albert[8] o la del decisionista Karl Popper. Para este último, no se puede dar razón alguna en favor de «optar por la razón»; el racionalismo crítico termina por caer en un irracionalismo, ya que la

5. Para esta «arquitectónica» véase Schelkshorn, 1992.

6. Habría aquí que tener conciencia de la evolución de esta posición filosófica, ya que naciendo entre los griegos, sufre una mutación importante en la Modernidad (con Descartes o Montaigne) y posteriormente con Hegel, por ejemplo (véase Dnssel, 1974, donde indico cómo Aristóteles, Descartes o Kant saben enfrentarse al escéptico).

7. Véase «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en Apel, 1972-1973, II, 358 ss./341 ss.

8. *Ibid.*, 362. Véase Albert, 1961, 28-63, y, posteriormente, 1968.

decisión primera en favor de la razón es sólo *moral*, pero no racional[9]. Apel comienza la réplica mostrando que no debe pensarse en una mera idea logicista de la fundamentación[10], y toma con seriedad lo que Aristóteles escribía:

> Es efectivamente imposible que haya para todo una demostración, pues entonces sería necesario avanzar hacia el infinito de manera tal que por esta vía no se llegaría tampoco a ninguna demostración (*Met.* 4, 1006a, citado por Apel)[11].

El punto de partida para la argumentación apeliana es el siguiente:

> Quien argumenta ha reconocido implícitamente las pretensiones posibles de todos los participantes de la comunidad de comunicación, que por medio de argumentos racionales pueden ser probados (Apel, 1972-1973, II, 424 ss./341 ss.).

Estas «pretensiones de validez» de toda comunicación no pueden ser negadas *sin contradicción* ni demostrarse *sin petición de principio*. No se trata, sin embargo, de una mera contradicción lógica tradicional, sino que, a partir de los «actos de habla» de Austin o Searle, se define la «autocontradicción performativa (*performativer Selbstwiderspruch*)» como el nuevo modo de la contradicción dialéctica. El «trilema de Münchhausen» (un regreso al infinito, un círculo lógico vicioso, una interrupción del proceso en un punto determinado) sólo muestra la imposibilidad de deducir proposiciones a partir de proposiciones. Por el contrario, en la *pragmática* entran en juego, además, las «pretensiones de validez» que toda comunicación siempre *a priori* presupone, de manera que se alcanza un nuevo ámbito de fundamentación argumentativa[12].

Toda la estrategia argumentativa del pragmático trascendental se enfrenta siempre a un *escéptico*. Si el escéptico «entra» en la argumentación (es decir, si «participa» en la comunidad de comunicación disponiéndose a argumentar efectivamente), caerá necesariamente en una «autocontradic-

9. De la misma manera termina en decisionismo Paul Lorenzen (1969), de la Escuela de Erlangen.

10. Véase «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en Apel, 1986a, 105 ss.

11. En nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación* (1974, 20 ss.) utilizamos textos de Aristóteles de los *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*, *Analíticos primeros*, para mostrar la «indemostrabilidad» de los «primeros principios», salvo por la contradicción, método denominado por Aristóteles «dialéctica», más que la mera *epistéme*, que no puede «mostrar» sus principios.

12. Véase «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en Apel, 1976, 55 ss.; y «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung», en 1987b, puntos V y VI.

ción performativa», al intentar, por ejemplo, enunciar que «todo principio es falseable» o «yo miento siempre». Nunca el escéptico podrá poner en duda o negar las pretensiones de validez en el momento mismo de argumentar (aun pretendiendo argumentar contra toda argumentación posible).

Jürgen Habermas, por su parte, intenta buscar argumentos en contra de la posición de Apel[13]. Indica que toda la argumentación apeliana depende de la posición del escéptico, y causa su argumentación algún efecto sobre el oponente si éste «entra» en la argumentación. Pero si el oponente se decidiera a *no entrar* en la discusión, quedaría anulado el efecto posible de la argumentación apeliana. Sin embargo, *por la definición misma de «escéptico»* —y esto pareciera que no lo advierte Habermas—, éste no puede retirarse de la discusión, bajo pena de dejar de ser «escéptico».

En efecto, el «escéptico» es la *figura retórica* de un oponente *en la discusión* que tiene una «posición racional» de negación o duda sobre algún momento del ejercicio del mismo acto racional, pero que *incluye en su definición al* Otro de la discusión, como afirmación (de la *persona* del dogmático o racionalista ingenuo, para el escéptico) de lo que se niega (algún momento del acto racional). Es decir, *supone* el «encuentro» con el Otro argumentante, pero niega la validez de algunos de los momentos racionales. Por ello se contradice «en su propia definición» si pretende asumir una posición radical: usa ante el Otro (posición pragmática) una razón que intenta negarse. Además de los ya nombrados, el caso de los postmodernos, y en especial de Richard Rorty, se atienen frecuentemente a la definición del escéptico. Rorty «entra» en la discusión, en el «encuentro» con el Otro, pero niega que sea un «encuentro *racional*» argumentativo; «entra» sólo para entablar una «conversación (*conversation*)»[14]. No pueden sino caer en una «autocontradicción performativa», en la terminología apeliana. Si *no entra*, igualmente se contradice si efectúa alguna otra acción (racional o práctica), porque para efectuarla debería tener alguna «razón», y, por definición, afirma no querer argumentar o dar alguna razón (*Grund*, *ratio*).

¿Pero este *no entrar* en la discusión es necesariamente siempre una contradicción? ¿No habrá otra *figura retórica* que permita perfectamente *no entrar* en la discusión, y, sin embargo, no caer en ninguna contradicción (ni lógica ni pragmática)? Creo que esa figura existe, y esto aclararía la intención, no lograda si sólo se toma la figura del escéptico, del camino emprendido por Habermas cuando advierte que el oponente puede decidirse a «no entrar» o quiere prescindir de participar en la comunidad, en la discusión o en la argumentación. Si hubiera un oponente virtual o real que

13. Por ejemplo en *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1983, en el cap. III: «Ética del discurso».

14. Véase Apel en «Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?» (1988, 394 ss.). Véase Dussel, 1993b.

pudiera *no entrar* en la discusión y, sin embargo, *no cayera por ello en una contradicción*, el argumento de la fundamentación última apeliana no perdería su eficacia lógica, pero sí su función social, histórica —pérdida que muchos juzgan ser el problema práctico de la fundamentación última de Apel, ya que no tiene efectividad real[15].

2. EL CÍNICO Y EL PODER DE LA RAZÓN ESTRATÉGICA CRITICADA POR LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

El «escéptico» afirma al Otro, entra en la argumentación (y de no entrar deja de ser escéptico, porque deja simplemente de ser argumentante), y entrando se contradice (porque no puede pragmáticamente usar la razón radicalmente contra ella misma). El «cínico»[16], por el contrario, *niega al Otro* desde el inicio. Es una posición *práctica* que ha decidido (implícita o explícitamente) negar al Otro (y con ello niega toda prioridad a la razón discursiva); es decir, supone la *negación* de todo «encuentro» argumentativo. El «cara-a-cara» es la posición ética del momento ilocucionario del acto de habla, momento primero de la comunidad de comunicación como «encuentro» entre personas, ya que es el «entrar» mismo (cara-a-cara) en la argumentación. Ese cara-a-cara es negado por el «cínico»; ya que el Otro, para el «cínico», es en realidad una mediación de su proyecto (un medio para su interés «sistémico», es decir, político, económico, educativo, militar, etc.), una «cosa» como *mediación* con respecto a los *fines* que maneja su razón estratégica. La «razón estratégica», por su parte, es también una mediación (como en la actitud «desencantada» de Max Weber, o del

15. Es como en la demostración medieval de la existencia de Dios, que nunca movió efectivamente a nadie a una aceptación subjetiva de dicha existencia. Ningún ateo dejó de serlo por ella, porque su ateísmo era fruto de una posición práctica que se negaba a «entrar» en la discusión de las pruebas.

16. Daremos al concepto de «cínico» un sentido radical. Peter Sloterdijk (1983) le da un sentido individualista, óntico, cuando lo define: «Zynismus-Analyse hingegen beschreibt die Interaktionen von nicht-entspannbaren Subjektivismen, hoch gerüsteten Zentren der Privatvernunft, waffenstrarrenden Machtkonglomerationen und wissenschaftsgestützten Systemen der Hyperproduktion. Sie alle denken nicht im Traum daran, sich unter eine kommunikative Vernunft zu beugen...» (II, 947). Por nuestra parte, el «cinismo» es la *afirmación del Poder del Sistema como fundamento* de una razón que controla o gobierna a la razón estratégica como mediación de su propia realización (como Poder absoluto). Tiene un sentido ontológico (el Ser como voluntad de poder). Cínico no es el militar cuando descubre un argumento para evadir la muerte en un acto de cobardía en la batalla (*ibid.*, 403 ss.), sino cuando, *en cuanto militar y como valentía*, define al enemigo (que es sin embargo la víctima) como «la cosa a ser vencida», y ante la cual no cabe ejercicio alguno de una razón ético-discursiva. Sloterdijk se mantiene dentro del sentido «inocente» del cinismo, y no descubre el sentido de la «razón cínica» como Terror, como la auto-posición del Sistema en cuanto tal (sentido que para Lévinas es la «Verdad» de la Totalidad como negación del Otro). Habrá que desarrollar todo esto en el futuro.

Popper de la «sociedad abierta» antiutópica) del *Poder*. El Poder aquí no es afirmación de la dignidad de la persona en comunidad, como en el caso de la razón discursiva, sino mera voluntad auto-referente, auto-poiética, como totalización totalitaria de la Totalidad[17]. El *Poder* (léase Nietzsche, Foucault, pero ahora interpretados en su desnudo cinismo, y no como simple realidad real, sino como realidad de una «Totalidad cerrada», diría Lévinas) es el fundamento de la razón *cínica* (y no viceversa), una razón del terror —contra la que se levantan los postmodernos sin advertir que es sólo una modalidad de la razón y no la razón misma.

Ante el cínico nada puede argumentar la ética del discurso con su pretensión de fundamentación última, porque, sin contradicción (ni lógica ni pragmática), el cínico *no entrará* jamás en argumentación ética alguna. A su «razón estratégica» sólo le interesa entrar en una argumentación de negociación, de Poder a poder, de fuerza, de eficacia. Es una razón *poiética* (autopoiética). Desde el Poder se establece, por medio de la razón estratégica como instrumento, la «moral» del sistema (autorreferente, autopoiético, sin sujeto)[18], la «unidimensionalidad» mostrada por H. Marcuse[19].

La filosofía de la liberación se enfrenta desde el inicio «dentro» de una Totalidad (sistema o mundo) o se opone a la dominación de la razón cínica (p.e., al político maquiavélico que decide lanzar la ocupación de Panamá en 1991 para defender su control sobre el canal transoceánico; a la del empresario trasnacional que deja sin trabajo a sus obreros; a la del general del ejército[20] que debe ganar una guerra; a la del director de un

17. En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973, II) dedicamos a este tema el par. 21: «El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad» (pp. 13 ss.). Escribimos allí hace veinte años: «Hemos así recorrido rápidamente la tradición de la ontología de la Totalidad, dentro de la cual es posible 'la sociedad cerrada [que no tiene alteridad], en donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o para defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate' (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1969, 283; tal como la 'sociedad abierta' [léase *cerrada*] de Popper). El héroe dominador es el encargado práctico de luchar por el Todo contra lo otro di-ferente que intenta ser dis-tinto; el sabio [¿Max Weber?] es el que teóricamente ha descubierto al Otro como la maldad natural de lo di-ferente como pluralidad. La perfección se obtiene alcanzando el honor al matar al que se opone: aniquilando la pluralidad, la Alteridad, y reconociendo la Totalidad (lo Mismo) como el origen idéntico de la di-ferencia. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero» (pp. 21-22). La afirmación del Todo, sin Alteridad, es el momento primero de la «razón cínica».

18. La definición de «sistema» en Luhmann, 1984, corresponde exactamente a una «totalidad *cínica*»: «Das selbstreferentielle Subjekt und das selbstreferentielle Objekt, werden isomorph gedacht» (p. 595).

19. Véase Kellner, 1984, cap. 8: «Marcuse's Theory of Advanced Industrial Society: *One-Dimensional Man*» (pp. 229 ss.). Marcuse tiene clara conciencia de que la «sociedad abierta» del «capitalismo tardío» es un sistema cínico, aunque no usara la palabra.

20. Hoy [1992] la hegemonía norteamericana deja esta «responsabilidad» a los generales del Pentágono, por ejemplo. Responsabilidad inevitable, se dirá, pero no por ello menos

servicio de inteligencia que debe programar un atentado contra un enemigo; a la del torturador ante el torturado, etc.). La filosofía de la liberación se enfrenta a las «artimañas» de una tal *razón estratégica fundada en el Poder*[21]. Esto determina la «arquitectónica» de la filosofía de la liberación. En primer lugar, necesita describir afirmativamente lo que negará la razón cínica antes que todo: al Otro (la cuestión de la «Proximidad»[22]); en segundo lugar, describe las categorías necesarias[23] para poder situar el proceso de «totalización» que ahora describimos como bajo la dominación de la razón cínica[24]. Esta «arquitectónica» del discurso es radicalmente necesaria como el *a priori* de toda otra reflexión filosófica posterior. Ni siquiera el discurso de la fundamentación última ante el escéptico es anterior, porque —y esto pasa desapercibido a Apel— cuando el filósofo de la pragmática trascendental se pone efectivamente a argumentar ante el escéptico, se encuentra (no sólo «empírica», «realmente») ya en un sistema donde impera la razón cínica. La acción argumentativa de la ética del discurso cumple una «función» interna en el sistema, ya que en realidad sólo enfrenta al escéptico, académico, científico (que puede ser un «funcionario» de la razón cínica), pero no descubre su más profundo y real oponente: la «razón cínica» misma que domina o controla el sistema como Totalidad. Lévinas comienza todo su discurso teniendo como oponente a dicha Totalidad. Marx tiene conciencia de que el capital (como sistema autorreferente y autopoiético) niega la persona del Otro (el «*trabajo vivo*») al transformarla en una «mediación de la valorización del valor» (el «ser del capital»)[25]; es la inversión en la que consiste el fetichismo: para la

ambigua, cuando se observa el sufrimiento desproporcionado y cruel del pueblo (no de Hussein) en Irak.

21. En efecto, la razón estratégica actúa con medios hacia fines. La razón cínica funda la razón estratégica en el Poder del sistema que niega al Otro: es una razón estratégica autorreferente y autopoiética. La «voluntad de poder», que para Nietzsche es la subjetividad moderna en su fundamento, podría ahora entendérsela sólo y reductivamente como el «fundamento» del ejercicio de una *razón cínica*. La definición es tripolar: 1) el Poder como fundamento; 2) la razón cínica fundada en el Poder (y por ello un «tipo» de racionalidad específica: ni estratégica, ni instrumental ni discursiva, sino la razón del sistema dominante como moralmente dominante y que controla o gobierna a la misma razón estratégica e instrumental); 3) la razón estratégica utilizada por la razón cínica.

22. *Philosophie der Befreiung*, 1989, 2.1: «Die Proximität» (pp. 29 ss.). Además el «cara-a-cara» está *debajo* de toda argumentación como argumentación que se «propone» siempre a Otro por definición.

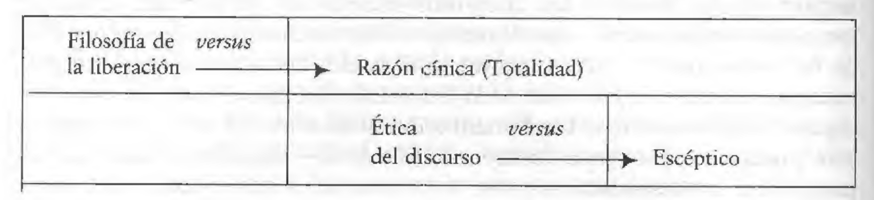
23. «Totalidad, Mediación, Exterioridad» (*ibid.*, 2.2-2.4, pp. 35 ss.).

24. «Die Entfremdung» (2.5, pp. 64 ss.: 2.5.2, «El Otro como enemigo»; 2.5.3, «La aniquilación de la Dis-tinción»; 2.5.4, «La totalización de la Exterioridad»; 2.5.5, «La alienación»). Todo esto ha sido largamente analizado y construido en los cinco volúmenes de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973).

25. Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, 1990, caps. 8-10. Allí exponemos que, desde Schelling, Marx afirma al «trabajo vivo» como «fuente creadora (*schöpferische Quelle*) del valor [ser] desde la nada» del capital: el plusvalor. Las

razón cínica la persona del Otro deviene una cosa (*Ding*), y la cosa (el Sistema como Totalidad) deviene una subjetividad autónoma, una Persona (el Poder desde donde actúa la razón estratégica).

Esquema 1
OPONENTES DE LOS DIVERSOS DISCURSOS FILOSÓFICOS



Es por ello por lo que el proceso de liberación[26] sólo se inicia cuando en el interior del Sistema, dominado por la razón cínica, se manifiesta el Otro, el rostro del Otro como alguien. Llamamos «conciencia ética»[27] a la «acción práctica» que restablece una relación de comunicación (es una auténtica *kommunikatives Handeln*) con el Otro. Sólo desde la manifestación, como revelación (*Offenbarung*, en el sentido schellingiano) del Otro, se recibe, sin previa decisión, la responsabilidad sobre el destino del oprimido negado en el origen del movimiento de totalización de la razón cínica como cínica (como no ética por excelencia). Esto constituye la «responsabilidad *a priori*», anterior a toda argumentación discursiva, a toda fundamentación última y a toda posible *Anwendung*, que inicia el camino de la weberiana (o de Jonas) «responsabilidad *a posteriori*», como responsabilidad política o práctica de actuar empíricamente para organizar instituciones, efectuar acciones, etcétera.

En este caso, para actuar institucional y racionalmente, el filósofo de la liberación podría ahora, sólo ahora, echar mano de la pragmática universal o trascendental e intentar una fundamentación última contra el escéptico (del Sistema), y en función de una crítica indirecta contra la razón cínica. Y esto no pudo efectuarse antes, porque en el enfrentarse a la razón cínica la filosofía de la liberación no comienza con argumentos (porque, por definición, el cínico no «entra» o no le interesa argumentación alguna, ya que tiene el Poder y lo ejerce sólo por razones estratégicas, a las que no le importa la crítica teórica de una razón discursiva). La filosofía de la liberación, al contrario que la ética discursiva, debe primero articularse en

categorías de Marx resisten a la crítica actual y se mostrará como el único crítico fundamental del capital, hoy pretendidamente triunfante.

26. *Filosofía de la liberación*, 2.6: «La liberación» (pp. 73 ss.).
27. «La conciencia ética» (*ibid.*, 2.6.2, pp. 74 ss.).

función de la acción, de la praxis, para desafiar al Poder. En este caso la filosofía es un momento de la «toma de conciencia» (la «concientización» de Paulo Freire) del oprimido, de y en su praxis, que describe, y con ello critica, los «mecanismos» de la racionalidad cínica[28]. La fundamentación última puede entonces *asegurar* el uso de la razón discursiva, la validez de las normas éticas (necesarias para luchar en el proceso de la praxis de liberación) y su «aplicación (*Anwendung*)» posterior en el proceso de liberación mismo.

Pero en este momento, el de la «aplicación», puede ahora observarse un *criterio* fundamental de diferencia: entre *a*) la «aplicación» de acciones encaminadas a cumplir los fines de la razón estratégica, como momento fundado en la razón cínica del sistema (lo que es una contradicción[29]) y *b*) la «aplicación» de dicha normatividad a acciones encaminadas a cumplir con un proyecto de liberación (parcial transformadora o más radical, según los casos) de una razón estratégica éticamente justificada. Esta problemática es la que en nuestra *Filosofía de la liberación* hemos encuadrado bajo el título «La liberación»[30]. Pero es justamente por lo prudencialmente complejo de la acción novedosa o creadora de la liberación por lo que el transformador, innovador o liberador tiene dificultad en justificar como válido éticamente lo que está realizando en su praxis. De ahí la necesidad de una filosofía que intente probar la justicia de la aparente «ilegalidad de la bondad»[31]. Es necesario probar que la *praxis* de liberación de los oprimidos, en contra del cinismo, es legítima desde el fundamento de la norma ética suprema. No es poca tarea para la filosofía de la liberación, entonces, intentar probar la dignidad ética de la acción de los héroes (desde Juana de Arco o Washington hasta Carlos Fonseca en Nicaragua), que se levantan contra la legalidad (y hasta la moralidad) vigente.

28. Todo lo indicado en categorías tales como Proximidad (la positividad después negada), la Totalidad (y sus mediaciones) y la Exterioridad negada como alienación, como subsunción en el sistema de dominación, permiten esa descripción crítica.

29. La *Anwendung* de la norma ética (del *nivel A*) en una totalidad bajo el imperio de la razón cínica (*nivel B*) es éticamente contradictoria, pero la ética del discurso no tiene recurso para observar dicha contradicción, porque toma a la «sociedad abierta» popperiana o a la del *Spätkapitalismus* de Habermas como una sociedad sin más, ambigua pero no intrínsecamente cínica.

30. *Ibid.*, 2.6, pp. 73 ss. Con los siguientes momentos posibles: 2.6.3, «La responsabilidad por el Otro (*Anderen*)»; 2.6.4, «La destrucción del orden» (dicha «destrucción» es proporcional a las necesidades prácticas concretas, desde una reforma institucional insignificante hasta un proceso de cambio radical: *a priori* no puede prejuzgarse sobre la viabilidad de cada caso); 2.6.5, «Liberación o anarquía» (novedad proporcional al grado de la acción emprendida, sea de pequeña transformación o profundo cambio); etcétera.

31. *Ibid.*, 2.6.9, pp. 81 ss.: «Ilegalidad» ante la ley establecida, promulgada, vigente, del acto «bueno» que innova y que exige «nuevas» leyes.

3. EL ESCÉPTICO COMO «FUNCIONARIO» DE LA RAZÓN CÍNICA

He dicho repetidamente que la propuesta filosófica de Apel es «saludable» para América Latina (y para África o Asia) porque muestra la contradicción del escéptico académico, del racionalismo crítico popperiano, del filósofo del *linguistic turn* que sólo usa las artimañas de la sofística para confundir a los no «iniciados». Estos escépticos pretenden destruir los fundamentos de la ética y permiten a la razón cínica dominar sin escrúpulos. Así como Apel teme un retorno del nazismo y descubre las vinculaciones con él por parte de algunos escépticos, de la misma manera nosotros hemos vivido en América Latina la «funcionalidad» de muchos escépticos con los regímenes militares de «Seguridad Nacional». Guarda el escepticismo entonces un grado de «funcionalidad»[32] con el sistema bajo el control de la razón cínica. Max Weber puede ser usado en ese sentido, lo mismo que John Rawls[33] o Richard Rorty[34].

Para la ética del discurso de Apel, la filosofía de la liberación quizá pueda ser vista como un nivel *complementario* en el orden empírico (*nivel B* de la filosofía de Apel). La filosofía de la liberación no puede aceptar esta «clasificación» sin discutirla. ¿Y si fuera al contrario? ¿No podría ser la ética del discurso un momento de la filosofía de la liberación, ya que ocupa un lugar bien preciso en el orden del discurso, bajo la exigencia del imperativo de la razón ético-liberadora, que toma en cuenta otro punto de partida real e histórico del discurso? La ética del discurso dirá que nada puede ser anterior a la fundamentación última (en el orden del conocimiento). ¿Y si dicha fundamentación se efectúa ante un escéptico que está ya determinado por momentos anteriores, tal como ser parte cómplice de una Totalidad bajo el imperio de la razón cínica, que *no entra, ni entrará nunca en la discusión* con el filósofo pragmático? De otra manera: ¿y si la misma discusión contra el escéptico es permitida y sirve a los intereses de la razón estratégica del cínico? En este caso la ética del discurso atacaría un momento secundario y con medios no proporcionados: primero, atacaría al escéptico y no al cínico (ocultándolo, justificándolo en su olvido);

32. Esto es lo mostrado de manera clara por Noam Chomsky para el caso de los Estados Unidos, donde los grandes investigadores de las más importantes universidades colaboran con la CIA y otros instrumenros de poder (véase *American Power and the new Mandarins*, 1967, en especial el capítulo sobre «The Responsibility of Intellectuals», pp. 323 ss.).

33. En este caso porque eleva como «natural» la posición del individualismo liberal norteamericano, sobre todo en la desigualdad económica (entre ricos y pobres) del «principio de la diferencia».

34. Durante su estancia en México, Rorty criticó como «gran lenguaje» ya superado el sistema categorial de Marx, recomendándonos no usarlo más, mientras él, a su vez, usaba sin embargo el «gran lenguaje» del mercado competitivo liberal sin conciencia crítica. Es un escepticismo orientado implícitamente por una razón cínica del sistema americano: «We liberal Americans».

segundo, argumentaría ante un Poder que no da importancia, ni espacio, ni eficacia a dicha acción teórica (sería, entonces, una actividad ingenua, sin efectividad pública). ¿Y si, por el contrario, la filosofía de la liberación atacara al oponente principal (a la razón cínica en el Poder) con medios apropiados? Cuando nos referimos a «medios apropiados» queremos indicar el *ejercicio de otro tipo de filosofía*, una filosofía como servicio o *acción teórico-solidaria* (¿el «intelectual orgánico» de Gramsci?) de la razón crítico-discursiva en función de la organización de un contra-Poder actual o futuro, como componente de la praxis de los oprimidos (mujeres en los sistemas machistas, razas discriminadas, miserables urbanos marginales, asalariados explotados, etnias indígenas, intereses nacionales, países capitalistas periféricos o socialistas pobres, culturas populares, generaciones futuras inmoladas de antemano por la destrucción ecológica, etc.), con vistas a llegar un día a ejercer el Poder en la justicia, en el nuevo orden institucional que habrá que transformar, innovar o fundar, mediante la praxis legítima y válidamente justificada por una filosofía de la liberación.

6

LA «ÉTICA DEL DISCURSO» ANTE EL DESAFÍO DE LA «FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN»

(UN INTENTO DE RESPUESTA A ENRIQUE DUSSEL) [I]*

Karl-Otto Apel

1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL DISCURSO ACTUAL

Antes de centrarme en el tema de mi escrito, me parece necesario hacer ciertas precisiones en relación a los antecedentes históricos de la problemática que hoy nos ocupa.

En noviembre de 1989 tuvo lngar en la Academia Católica de la Archidiócesis de Friburgo un seminario acerca de *Las fundamentaciones de la ética en Alemania y en América Latina* (Fornet-Betancourt [ed.], 1990). Este seminario fue organizado por Raúl Fornet-Betancourt como continuación de las «I Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética» (Buenos Aires, 1985). Recibí una invitación para exponer en ellas la concepción de nna fundamentación pragmático-trascendental de la ética del discurso. Mi ponencia tuvo como título «La ética del discurso como una ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant» (*ibid.*, 10-40)[1].

El título mismo revela ya que mi intención entonces consistía en introducir y explicar con toda inocencia, por así decirlo, todos estos problemas desde la perspectiva, común entre nosotros, de una historia europea del espíritu.

En vista de que el resto de los participantes alemanes que se ocuparon de la discusión crítica en torno a la ética del discurso presentó también su argumentación en este mismo marco histórico, lo que de todo ello pudo haber resultado no se hubiera diferenciado de otros de los muchos seminarios y congresos que se organizan en Alemania. Pero en tal caso, difícil-

* Publicada asimismo en Fornet-Betancout (ed.), 1992, 16-54, y en Dussel, 1993b.
1. Capítulo 1 de este volumen.

mente se hubieran podido publicar las ponencias bajo el título de *Ética y liberación*. Hago esta afirmación a pesar de estar convencido de que la exigencia de una realización tendencial de una comunidad comunicativa ideal (que constituye, con reservas, la dimensión prospectiva de la ética del discurso) tiene ciertamente que ver con la liberación, con una liberación tomada en un sentido universal y no limitada a Europa o al «Primer Mundo».

Pero sabemos muy bien que el «contenido informativo» de los conceptos (en especial de los conceptos de la filosofía y la teología), basado en el *alejamiento* (*Verfremdung*) y en la *provocación*, es algo que debe renovarse constantemente.

Estas consideraciones son especialmente válidas en el caso del contenido informativo de la palabra «liberación» en una sociedad en la que, en la actualidad, la actitud de una ponderación escéptico-pragmática determina el buen tono filosófico.

Por supuesto que no debemos pasar por alto que por las fechas en las que se llevó a cabo el seminario de Friburgo, el contenido significativo del término «liberación» había sido objeto de una renovación en un sentido político muy concreto en Alemania y en Europa del Este. Más adelante retomaremos este punto.

Pero es necesario reconocer que fue gracias a la ponencia de Enrique Dussel como la denominación «Ética y liberación» adquirió su peculiar connotación. Su exposición fue presentada como comentario a mi ponencia, publicándose más tarde como «La comunidad de la vida y la interpelación de los pobres» (Fornet-Betancourt [ed.], 1990, 69-96). Esta intervención constituyó en mi opinión el principal y más interesante desafío del seminario de Friburgo, por lo que, luego de una serie de consideraciones preliminares, intentaré ofrecer una respuesta a los problemas que allí se plantean.

En mi caso, estos preparativos resultaban imprescindibles, porque me vi obligado a ir poniendo al descubierto gradualmente los distintos niveles que la intervención de Dussel planteaba a mi comprensión europea, específicamente germano-occidental y, en última instancia, pragmático-trascendental, de los conceptos (esto último con ayuda de otros escritos de Dussel, en particular de la exposición sintética de la filosofía de la liberación [Dussel, 1977[2]]).

En la primera parte del intento de respuesta que a continuación presento buscaré, en primer término, ofrecer una caracterización (desde mi

2. Véanse también, del mismo, «Philosophie der Befreiung», en Fornet-Betancourt (ed.), 1988, 43-59, y «Les quatre rédactions du Capital»: *Concordia* 19 (1991), así como «The Reason of the Other. Interpellation as Speech Act», conferencia en el Congreso sobre «La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur» celebrado en México en marzo de 1991 (capítulo 4 del presente libro).

perspectiva) de los puntos temáticos centrales de una posible y necesaria discusión de las *pretensiones* de la filosofía de la liberación. Para ello me veré obligado a introducir ciertos supuestos (o, si se quiere, ciertos *prejuicios*) ligados a la posición filosófica que sustento. La segunda parte de mi trabajo se propone adentrarse con mayor detalle en aquellas partes del texto de la intervención de Dussel en Friburgo que resultan temáticamente pertinentes. En una tercera parte, por último, intentaré extraer las consecuencias de todo ello para una posible continuación del diálogo entre la ética del discurso y la filosofía de la liberación.

2. LOS TEMAS DEL DESAFÍO DUSSELIANO ANTE EL TRASFONDO DE LA SITUACIÓN HISTÓRICA. REFLEXIONES PRELIMINARES A UNA DISCUSIÓN

Mi primer acercamiento a la posición de Dussel y al desafío a la ética del discurso planteada por ella estuvo determinado por dos momentos que suscitaron en mí reacciones espontáneas muy diversas e inclusive contrarias. Por una parte, la tesis de Dussel de que aproximadamente un 75% de los seres humanos, precisamente aquellas masas no pertenecientes a las élites adaptadas del «Tercer Mundo», se encuentran prácticamente excluidas de lo que he llamado «comunidad comunicativa real», constituyendo en esa medida la «Exterioridad del Otro» (en el sentido de Lévinas) en relación a nuestro «nosotros» europeo-norteamericano y su «mundo». Por la otra, la afirmación de Dussel de que leemos demasiado poco o sin el cuidado suficiente *El capital* de Marx, por lo que no estamos en grado de entender el significado de sus teorías en relación a una posible liberación del «Tercer Mundo»[3].

El primero de estos puntos me parece en lo esencial correcto y, sobre todo, tan importante que quiero ver en esta «interpelación» del «Otro» hecha a nuestro discurso por Dussel un tema central, todavía pendiente, de la aplicación global de la ética del discurso, paralelo y al mismo tiempo ligado fundamentalmente al de la crisis ecológica (afortunadamente el tema de la amenaza de una guerra nuclear que tanto tiempo se mantuvo en el primer plano de nuestras preocupaciones no parece ya tan actual).

Sin embargo, al mismo tiempo, estoy convencido de que el problema de *la interpelación de los excluidos del discurso* articulado por Dussel sobre la base de los conceptos de la ética comunicativa no pone en tela de juicio el enfoque pragmático-trascendental de la ética del discurso. Por el contra-

3. Dussel se ha ocupado intensamente en los últimos años de la obra de Marx, habiendo publicado hasta ahora tres volúmenes sobre la producción teórica del Marx de los *Grundrisse* (1985), sobre el «Marx desconocido» de los manuscritos de 1861 a 1863 (1988) y sobre el «Marx tardío y la liberación latinoamericana» (1990). Véanse las reseñas de R. Fornet-Betancourt en *Concordia* 11 (1987), 101-103; 15 (1989), 99-100, y 19 (1991), 108.

rio, creo que lo que aquí se presenta es un problema característico de la *parte B*[4] de la ética del discurso. La cuestión central de ésta es precisamente la siguiente: ¿cómo debe actuarse bajo el supuesto (en gran medida realista) de que las condiciones de aplicación de una ética fundada en la *parte A* de una *comunidad comunicativa ideal* (anticipada siempre por nosotros de manera contrafáctica) no se encuentran en gran parte dadas?

En relación a ello se plantea en el aspecto de la *parte B* expuesto por Dussel la cuestión de lo adecuado de las máximas de conducta en principio para todo aquel que tenga buena voluntad. Es decir: tanto para quienes se encuentran excluidos del discurso (o para sus abogados), como para quienes pertenecen a una comunidad comunicativa privilegiada, pues, en realidad, estos últimos se encuentran constantemente obligados por principio, a causa de la parte de *fundamentación A* de la ética del discurso, a una representación advocativa de los intereses *de todos los afectados*, no sólo de los *participantes* en el discurso (de hecho, por ejemplo, a la representación de los intereses de la generación que previsiblemente nos habrá de suceder, en lo que se refiere a la conservación de un planeta habitable y la conservación de sus recursos).

Más aún, se encuentran también obligados, en vista de la parte de *fundamentación B* de la ética del discurso, a colaborar en la instauración a largo plazo de condiciones que permitan una aplicación de la ética del discurso. Pero esto no significa otra cosa que: aquellas condiciones en las que, por lo menos, ninguna persona adulta y mentalmente sana se vea excluida de la participación en discursos relevantes (discursos en los que podrían ponerse a discusión sus propios intereses).

Tanto en uuestras discusiones de Friburgo como las que tuvimos en México[5], Dussel parecía compartir conmigo la idea de que su preocupación por la «exclusión del Otro» podría ser considerada como un tema de la *parte B* de la ética del discurso. Sin embargo, la formulación de sus opiniones en relación a este punto en la versión publicada de su intervención en Friburgo (y aún más en las exposiciones más antiguas de *Filosofía de la liberación*) me ha dado motivo para examinar con mucho mayor detalle el supuesto de la posibilidad primaria de un diálogo basado en la ética del discurso. No podemos dar por sentado «obsequiarnos» con algo que debe verse como un objeto de controversia.

En la fundamentación de la filosofía teórica y práctica, yo mismo he tomado como punto de partida que en el *discurso argumentativo* (en el que no son los hombres los que luchan, sino los argumentos los que se enfrentan entre sí) los motivos del conflicto puedeu ser expuestos de manera mucho más radical, esto es, desconsiderada que como sería posible en vir-

4. Véanse Apel, 1988, y, del mismo autor, el capítulo 1 de este volumen.
5. Véase el informe de E. Arens sobre el seminario de Ciudad de México en *Orientierung* (Zürich) LV/19 (1991), 193-195.

tud de los riesgos para la supervivencia en los conflictos *reales*, es decir, en todos aquellos conflictos en el mundo vital resueltos abiertamente o no por medio de la violencia[6].

Es ésta precisamente la razón por la que (a pesar de lo que puedan decir en contra tanto los pragmatistas como los neo-pragmatistas) el discurso argumentativo también puede conducir, de acuerdo con una posibilidad de principio, a soluciones mucho más «a fondo» de los conflictos que las que resultan posibles en cualquier plano de la interacción y la comunicación humanas (por ejemplo, en el de las negociaciones estratégicas). Por lo menos los filósofos deberían defender y adoptar ellos mismos esta posibilidad de una era postconvencional de la revolución cultural de la humanidad.

Por lo que respecta a la *segunda* de las tesis de Dussel, la primera impresión que de ella se tuvo en Friburgo en noviembre de 1989 fue que se trataba de algo esencialmente *anacrónico*. A esas alturas, la teoría de *El capital* aparecía aun a los ojos de quienes precisamente dos décadas antes habían sido sus nuevos receptores en Alemania en el sentido de un marxismo no-ortodoxo y occidental, y frente a un colapso cada vez más evidente de la totalidad del sistema socialista, como algo definitivamente desacreditado.

Sin embargo, un examen un poco más minucioso del trasfondo latinoamericano del contexto en el que surgen las formulaciones de Dussel, así como una observación más distanciada de los acontecimientos en Europa del Este, parecería dar otra vez una significación actual a la, a primera vista, chocante e insólita referencia de Dussel a la obra de Marx.

Con ello, por supuesto, no pretendo decir que la lectura continuada de la «filosofía de la liberación» me hubiera llevado a compartir las presuposiciones económico-políticas específicas ni las esperauzas de su autor. Sin embargo, me parece que en sus escritos, así como en las obras de otros autores latinoamericanos —por ejemplo, en los libros *El proceso civilizatorio* y *América y la civilización* de Darcy Ribeiro (1971, 1985 y 1979), tan instructivos en relación a la situación y las condiciones locales, y tan descoloridos e ingenuos en lo que se refiere a la evaluación de las alternativas estatal-socialistas al capitalismo— se pone de manifiesto una perspectiva de distanciamiento que también en nuestros días puede resultar de gran utilidad para nosotros los europeos, tanto en lo que respecta a una necesaria y distanciada reconstrucción de la historia del marxismo-leninismo como a la evaluación de los problemas globales del presente.

Ahora bien, ¿cuál sería el objeto de una reconstrucción actual de la historia del marxismo-leninismo? Y ¿en dónde podría situarse la significa-

6. Véase K.-O. Apel, «Harmony through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution», en Shu Hsien Liu y Allison (eds.) (Apel, 1983b, 3-19).

ción de la perspectiva de distanciamiento latinoamericano de cara al enjuiciamiento, al que estamos obligados, de las consecuencias del fracaso de esta concepción?

3. LA VISIÓN EUROPEA DEL COLAPSO DEL MARXISMO-SOCIALISMO Y EL CUESTIONAMIENTO DE LA VISIÓN EUROCENTRISTA POR PARTE DE LA TEORÍA LATINOAMERICANA DE LA DEPENDENCIA

Se trata aquí en cierto sentido, y en primer término, de plantear las preguntas adecuadas en relación a las causas. No podemos, en el contexto de nuestra problemática, detenernos en la cuestión de una posible perversión del socialismo de Estado oriental por parte de Stalin y el estalinismo, esto es, en una dificultad que todavía resultaba determinante para la concepción de la *perestroika* de Gorbachov.

Ahora bien, aunque podemos conceder que la historia de la Unión Soviética hubiera sido distinta sin la eliminación de los *kulaks* llevada a cabo por Stalin al continuar la «Nueva política económica» de Lenin, lo que éste hizo no fue en esencia sino llevar adelante el programa del holchevismo leninista y la política inherente a él de una dictadura del proletariado.

Sin embargo, la realización «voluntarista» misma de la revolución en Rusia por parte de Lenin, es decir, en un país en el que no estaban dadas las condiciones socio-económicas exigidas por Marx, y la opción por la dictadura de un partido comunista de élite aparejada a ello, no puede ser considerada como la causa determinante del fracaso del marxismo-leninismo. Este fracaso debe explicarse precisamente en el sentido de las condiciones socio-económicas de la historia política descritas por Marx a partir de causas mucho más profundas. Tales causas han de buscarse, en última instancia, en la concepción marxista de una posible sustitución de la economía de mercado capitalista por una socialización de los medios de producción y de la distribución de bienes.

Lo que la historia del socialismo de Estado ha mostrado en la Unión Soviética e inclusive en China (habiéndose dado en este último caso un reconocimiento por parte del régimen mismo) parece ser sobre todo esto: la conducción burocrática de la economía por parte del sistema político (y, a su vez, esto quiere decir anulación de la economía de mercado gobernada por los índices de los precios y de la competencia correspondiente) en favor de una economía de comando resulta evidentemente incapaz de movilizar las fuerzas de los hombres.

El socialismo de Estado se ve obligado a compensar este déficit en cuanto a motivación, o, si se prefiere, esta ausencia de la brutalidad específica y natural de la competencia capitalista por medio de medidas políticas directas de violencia y restricciones a la libertad. Es decir, recurriendo a

relaciones y condiciones precapitalistas. Pero, además, la violencia desde arriba, lo mismo que su restricción inherente de la libertad, deben tener bajo control las crecientes tendencias hacia una economía informal (*Schattenwirtschaft*), lo mismo que el comportamiento parasitario de los «camaradas» desilusionados. La perversión política del socialismo desde arriba se «explica» entonces, en gran medida, por la perversión de abajo, esto es, por la ausencia, por la no aparición del «hombre nuevo» previsto por la utopía comunista.

Aquí tenemos el concepto clave que nos remite a la afinidad *interna* entre las concepciones marxista y leninista del socialismo revolucionario. Aunque, en realidad, podría ocurrir que Marx ni siquiera en sueños hubiera pensado en la necesidad de las medidas leninistas para la realización de la revolución y de la dictadura que a ello seguiría. Lo fundamental aquí es que ya Marx, imbuido de la creencia en la validez histórica de las leyes de la dialéctica, consideraba al sistema capitalista de la economía de mercado como algo no reformable. Lo fundamental es que ya en sus escritos de juventud[7] Marx se encuentra dispuesto a abandonar este sistema (al que considera como algo extremadamente eficaz[8]) junto con sus logros correspondientes como el derecho liberal, la democracia política e incluso la moral burguesa. Todo ello en favor de una *utopía social* que lo trascienda: la sociedad sin clases que será realizada por el proletariado en un «reino de la libertad» eu el que ya no exista un monopolio estatal de la violencia.

Por supuesto, en el segundo período de su pensamiento, esto es, en el llamado período de madurez, Marx dedica todo su esfuerzo a tratar de presentar su coucepción, que al principio había tenido un carácter ético-antropológico y escatológico-visionario, a la luz de una reconstrucción dialéctica empíricamente avalada del desarrollo necesario del capitalismo como un resultado cuasi no-valuado (*wertfrei*) del análisis científico.

Sin embargo, esta transformación cientista, que ni siquiera en *El capital* mismo es capaz de ocultar del todo el compromiso crítico moral y la pasión utópico-escatológica, tuvo como efecto un reforzamiento de la determinación (característica tanto en Marx *como* en Lenin) a rechazar cualquier tendencia reformista eu el sentido del movimiento sindical y de la «socialdemocracia». La creencia en una necesidad científicamente demostrada de una sustitución revolucionaria del capitalismo por el socialismo y, en última instancia, por un «reino de la libertad» no hizo sino reforzar la voluntad política de realizar la revolución, lo mismo que la esperanza utópico-escatológica del «hombre nuevo».

Ya en relación a este punto me resulta necesario hacer la observacióu

7. Véase, en especial, K. Marx, *La cuestión judía* [1843], Coyoacán, Buenos Aires, 1969.

8. Véase *El Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos políticos*, Grijalbo, Barcelona, ²1977.

anticipatoria de que, por lo menos en la *Filosofía de la liberación* de Dussel, aparecida en México en 1977, aparte de un convincente compromiso ético (o ético-religioso), predomina el espíritu de un rechazo empírica y pragmáticamente indiferenciado de cualquier posibilidad de cooperación Norte-Sur sobre la base de un sistema capitalista reformado.

Detrás de esta concepción se encuentra evidentemente, como en Marx, una creencia incondicionada en la posibilidad de la realización de una utopía social concreta que incluiría la eliminación en todas las dimensiones de la convivencia humana de la enajenación proveniente de las instituciones.

Más tarde retomaré este problema. Por el momento, me ocuparé, en primer lugar, de delinear el punto en relación al cual la crítica marxista de Dussel constituye aún en el momento actual, esto es, después del colapso evidente del marxismo-leninismo, un desafío para el discurso filosófico del «Primer Mundo».

Es posible extraer la siguiente conclusión de la experiencia europea, en particular, de la experiencia alemana, y la historia de la discusión política acerca del socialismo en este siglo. El argumento más sólido en contra del marxismo-leninismo se ubica para los europeos, en especial para los alemanes, no tanto en el fracaso económico del socialismo de Estado soviético. Reside más bien en la circunstancia de que, finalmente, los éxitos a largo plazo de la socialdemocracia y del movimiento sindical en la reestructuración del Estado social de las democracias occidentales no sólo han reforzado a éstas, sino que las hacen aparecer, gracias a sus prestaciones y servicios sociales, como algo mucho más atractivo que los Estados del «socialismo real».

Podemos entonces justificadamente hacer el siguiente juicio general. El camino de las reformas sociales ha sido el camino realmente correcto, no sólo a causa de la conservación de la libertad política, sino también en interés de una realización aproximada del Estado de bienestar (*Wohlfahrtstaat*), para no decir de plano: en interés y beneficio de la justicia social. Esta vía no sólo ha sido capaz de mantener sin modificaciones esenciales la democracia parlamentaria; también ha sabido conservar el sistema de la economía de mercado, poniendo también, mediante una reforma del «orden político» de las condiciones-marco, la eficacia de este sistema al servicio de la política social, en lugar de intervenir directamente en el sistema económico mismo.

Resulta probable en este orden de ideas que en la actualidad sea posible constatar en Europa occidental un amplio consenso suprapartidista de opinión. Pero es precisamente este consenso empíricamente saturado la causa de que la «interpelación» de Dussel o, más exactamente, su referencia a Marx durante el seminario de Friburgo sonara como un «anacronismo».

Ahora bien, es justo admitir en este punto que, en la actualidad, el argumento «crucial» de la filosofía latinoamericana de la liberación, en

tanto que argumento del «Tercer Mundo», resulta importante. Se trata, en principio, de un argumento adecuado para poner en tela de juicio la perspectiva *eurocéntrica* de la discusión actual, tratando de hacer valer nuevamente el punto de vista marxista y aun (de manera directa) leninista de la crítica del capitalismo.

Estoy pensando aquí, como es obvio, en la llamada *teoría del imperialismo*, fundada por Hilferding, Rosa Luxemburg y Lenin[9], y que luego fue desarrollada desde la perspectiva latinoamericana como la *teoría de la dependencia*[10]. Formulada de la manera más radical y referida a la exposición resumida que de la experiencia europea he presentado un poco más arriba, la «teoría de la dependencia» conduciría a la siguiente objeción: el éxito de las democracias «septentrionales», es decir, el éxito desde el punto de vista del «Tercer Mundo» de los Estados altamente industrializados de Europa occidental, Norteamérica y desde hace tiempo también el Japón, esto es, el desarrollo apenas descrito que ha conducido por la vía de reformas sociales a una solución relativamente atractiva de la «cuestión social», ese éxito sólo pudo alcanzarse gracias a la explotación *neocolonialista* de los recursos naturales y de la mano de obra barata (del «proletariado» real de nuestros días) del «Tercer Mundo».

La clave para una posible explicación de esta situación de complementaridad entre la prosperidad económica y la consolidación social del Norte, y el permanente «subdesarrollo» y la «pauperización» de la población del «Tercer Mundo» (esto es, de gran parte de Asia, de África y de América Latina) reside, según esto, en las condiciones de marco (*Rahmenbedingungen*) de orden político del sistema económico mundial impuestas por el Norte.

Estas condiciones, se nos dice, son *neocolonialistas* en la medida en que las élites político-económicas de los países en vías de desarrollo se ven conducidas una y otra vez (por violencia o por corrupción) a colaborar con las empresas multinacionales representantes de los intereses del «Norte», lográndose esto a costa de la explotación de las masas del «Sur».

De acuerdo con lo anterior, resulta imposible, en principio, bajo las condiciones capitalistas (y ahora esto significaría *neocolonialistas imperialistas*) del sistema económico mundial una superación del empobrecimiento progresivo de las masas de la población del Tercer Mundo. Estas condiciones determinan los *terms of trade* del intercambio de bienes entre el Norte y el Sur, provocando y definiendo con ello al mismo tiempo la crisis de la deuda.

Pero, además, esta pauperización creciente del «Tercer Mundo» tendría que volverse también contra el Norte, poniendo fin al plazo perento-

9. Véanse Hilferding, 1919; Hobson, 1926; Luxemburg, 1921; Lenin, 1946.
10. Véanse Gunder Frank, 1967; Evers y Wogau, 1973, 303-404; Sotelo, 1975; Senghaas (ed.), 1972; íd. (ed.), 1974; Cardoso y Faletto, 1976.

rio que el capitalismo habría logrado para las metrópolis del Norte por medio de la explotación del Sur.

Esta última expectativa, que restablece la conexión de la teoría de la dependencia con la vieja teoría del imperialismo, se ve reforzada en nuestros días por otros dos argumentos. En primer lugar, por el señalamiento de la inmigración hacia el Norte que las masas empobrecidas del Sur han comenzado a llevar a cabo. Y, en segundo lugar y sobre todo, por la consideración de que debido a su creciente pobreza, el Sur se ve obligado a alterar cada vez más su medio ambiente, agudizando así la amenaza planetaria de la ecoesfera humana.

Ahora bien, ¿cómo podemos responder a esta argumentación global?

3.1. *La problematización escéptico-pragmática de las «grandes teorías» generales del desarrollo político, incluyendo a la teoría actual de la dependencia*

Lo primero que debemos hacer es, para utilizar una expresión de Habermas, señalar la «nueva carencia de una visión clara y de conjunto» de la discusión del «conflicto Norte-Sur» y de la «política de desarrollo»[11].

Las «grandes teorías» de izquierda, se dice en la actualidad en el Norte en relación a esta problemática, han mostrado ser simplificaciones inadecuadas de una problemática mucho más compleja. En consecuencia, la teoría de la dependencia ha rebasado hace ya mucho tiempo la cima de su plausibilidad. Podemos afirmar, de hecho, que para cada una de las premisas que subyacen en esta teoría se pueden esgrimir claros contraejemplos. Por ejemplo, en primer lugar, contra la presuposición global histórico-geográfica de sus pretensiones de validez como una teoría del *conflicto Norte-Sur*.

En realidad, las relaciones y las condiciones en los distintos países de América Latina, África y Asia han sido y son mucho más diversas de lo que sugiere hablar del *Tercer Mundo* y de su *dependencia del Primer Mundo*. Y esto resulta válido no sólo en lo que se refiere a aquellos aspectos de diferencia que pueden explicarse con ayuda de la reconstrucción de la historia del colonialismo, del ibérico en América Latina, del inglés en Norteamérica, Australia y Nueva Zelanda, y del francés en África y Oceanía, así como del colonialismo esencialmente inglés y ruso en Asia (Ribeiro, 1985). Es también válido en relación a aquellos aspectos que la teoría de la dependencia no considera o que tal vez subestima.

Así, por ejemplo, el argumento del Norte de que las crisis económicas del Sur son, en gran medida, «hechas en casa» no pierde enteramente su

11. Véanse, por ejemplo, Menzel, 1991, 4-33, con indicaciones relativas a las críticas de la teoría de la dependendencia que han presentado Puhle (ed.), 1977, y Seers (ed.), 1981.

fuerza frente a la teoría de la corrupción de las élites de los países en vías de desarrollo (esto es, frente a una forzada o irresponsable dependencia de la política económica del Norte). Porque, de hecho, esos grupos minoritarios se han comportado constantemente de la manera más diversa. Y estas diferencias descansan en supuestos étnicos y socio-culturales de la más diversa índole, que resultan en parte completamente independientes de la relación de subordinación del Sur respecto al Norte, condicionada por el sistema económico mundial.

En realidad, esto también tiene validez para las diferencias relativas a los supuestos étnicos y culturales durante la época de la colonización. Es indudable que tales supuestos deben ser considerados en la explicación de los distintos grados de éxito económico de los antiguos territorios coloniales. Más exactamente: es necesario considerar las distintas predisposiciones, existentes hasta nuestros días, a la adopción exitosa de las formas económicas del capitalismo.

Con ello quiero también referirme a los resultados de las reconstrucciones hermenéuticas de la ética económica en las distintas tradiciones culturales, en el espíritu de Max Weber[12]. Tales reconstrucciones sugieren que el posible funcionamiento del capitalismo depende también de motivos religiosamente condicionados y de las disposiciones a la racionalización correspondientes, por ejemplo, de la disposición a una separación estricta entre Estado de derecho, empresa e intereses privados y familiares.

En un interesante estudio acerca de la ética de los *mafiosi* y el espíritu del capitalismo (Arlacchi, 1989) se ha analizado en este sentido las diferencias entre el desarrollo de Norteamérica y de Europa occidental, por una parte, y América Latina y Europa meridional (particularmente el sur de Italia), por otra. Todo ello se corresponde de manera parcial con la explicación (cercana a la teoría de la dependencia) que ofrece Darcy Ribeiro de la diferencia entre pobres y ricos en Brasil, en primer lugar, y en los Estados Unidos, en segundo, fenómenos que, por supuesto, resultan de la distinción de dos períodos diferentes de la época colonial: el capitalismo comercial ibérico, por un lado, y el capitalismo angloamericano, por el otro (Ribeiro, 1971).

Por lo demás, hay mucho que decir en favor de la tesis de que el notable éxito económico de ciertos territorios del Oriente asiático (particularmente Corea del Sur, Taiwán, Hong Kong y Singapur), anteriormente sometidos al colonialismo imperialista japonés, puede ser explicado sobre la base de las condiciones socio-culturales y étnico-demográficas peculiares de esas regiones. Evidentemente, el éxito del Japón puede explicarse en la línea de la teoría de la dependencia, es decir, a partir de una independen-

12. Véanse M. Weber, I-II, 1967-1968; Seyfart y Spronde, 1973; Schluchter (ed.), 1983, 1984 y 1985.

cia mantenida durante toda la época colonial, a diferencia de lo ocurrido en la India. Pero en relación con esto, en este caso, es posible afirmar que las condiciones étnicas y socio-culturales juegan también un papel fundamental.

La relativa estabilidad de la economía china, que ha superado desde hace algunos años a la economía de la antigua Unión Soviética y a la de sus Estados sucesores, se apoya también, al menos en igual medida, tanto en la relativa independencia (restablecida gracias a la toma del poder por parte de los comunistas) del país en relación al sistema mundial capitalista como en la tradición específica de la cultura familiar y el carácter típicamente industrioso de este numeroso pueblo.

Por último, en lo que se refiere al África negra, que junto con Bengala, Bangladesh, el norte del Brasil y los territorios indígenas de América Latina exhibe las regiones de pauperización más graves, también podemos hablar de un choque entre los diversos intentos de explicar el notorio fracaso de la política de desarrollo. Por una parte, el argumento relativo a la explotación económica durante la época colonial y a su continuación neocolonialista en los Estados que surgen de las antiguas colonias —Estados que, a decir verdad, se constituyen de manera artificial y se encuentran frecuentemente divididos por conflictos tribales—. En oposición a lo anterior tenemos, por otra parte, el argumento de que el empobrecimiento se debe en cierta medida a los experimentos socialistas y a las sucesivas guerras civiles (Etiopía, Somalia, Tanganica, Mozambique, Angola), pero, sobre todo, a la insuficiente predisposición socio-cultural de las sociedades tribales en relación a las condiciones-marco de la forma económica del capitalismo. En apoyo de esta tesis se cita con frecuencia el hecho de que el nivel de vida de la población, incluso de la población negra, es mucho más alto en Sudáfrica, donde el control del Estado se encuentra en manos de la población blanca.

Vemos, por tanto, que los supuestos histórico-geográficos (globalmente simplificadores) de la teoría de la dependencia resultan problemáticos. Es más, en un sentido más estricto también sus *premisas* son igualmente cuestionables.

Ahora bien, ¿es exacto afirmar que las características económico-estructurales puestas de relieve por la teoría de la dependencia (por ejemplo, alto consumo de bienes de lujo por parte de los estratos superiores, orientación exportadora de monocultivos ligada a una baja integración con el mercado interno y, como consecuencia, un alto grado de «heterogeneidad estructural» de la economía social en su totalidad y, sobre todo, «marginalización» y pobreza creciente de la mayoría de la población) constituyen un rasgo distintivo de la economía del Tercer Mundo? En otras palabras: ¿esta economía del «capitalismo periférico» se distingue no sólo en comparación con la estructura económica y social actual del Primer Mundo, sino también con el desarrollo *no dependiente* de Europa una

vez iniciada la industrialización? ¿Podemos entonces basar en esta «diversidad condicionada por la dependencia» la tesis de la imposibilidad de principio de un desarrollo progresivo de la estructura socio-económica del Tercer Mundo bajo las condiciones de un sistema capitalista mundial dominado por el Norte?

Curiosamente, una crítica de las premisas histórico-económicas implícitas en la teoría de la dependencia se puede encontrar en Thomas Hurtienne (1981, 105-136), alguien que más bien puede considerarse simpatizante de un cuestionamiento crítico del paradigma normal de la teoría neoliberal del desarrollo. Hurtienne observa que los rasgos estructurales del capitalismo periférico del Tercer Mundo que acabamos de mencionar caracterizan también, en primer lugar, a la economía inglesa y, más tarde, a la economía germano-prusiana del siglo XIX. Hurtienne constata igualmente una circunstancia que frecuentemente se pasa por alto, a saber: que la gran masa de los trabajadores y campesinos de estas regiones carecieron de una participación duradera en los «frutos» del crecimiento económico hasta después de cien años de industrialización capitalista (*ibid.*, 107). Tras ofrecer una reconstrucción del desarrollo inglés durante los siglos XVIII y XIX, nota que «como resultado podemos concluir que la industrialización inglesa se caracteriza, por lo menos hasta la primera Guerra Mundial, esto es, hasta aproximadamente 130 años después del inicio de la Revolución industrial, por ciertos rasgos centrales que son resultado de una *heterogeneidad estructural*: desigualdad extrema en la distribución del ingreso, alta proporción de consumo de bienes de lujo, mínima importancia a la producción industrial de bienes de consumo masivo, pobreza absoluta y extrema, marginación social...» (*ibid.*, 121), *a pesar* de haber alcanzado desde sus primeros años un alto grado de efectividad en la imposición de las relaciones capitalistas de producción y a pesar del carácter relativamente moderno de la estructura social (los pequeños propietarios agrícolas y los artesanos habían perdido todo peso social y político).

Cito aquí las conclusiones de un estudio fuertemente inclinado hacia el marxismo, porque pueden servirnos como punto de referencia para el cuestionamiento de la posición sustentada por la teoría de la dependencia en relación a la imposibilidad de un desarrollo del Sur en el marco del capitalismo.

El economista del desarrollo Albert O. Hirschmann (1989) se ha ocupado de reflexionar de manera pragmática, no dogmática, y apoyándose ampliamente en la experiencia propia de los procesos de aprendizaje y los cambios de paradigma de todas las teorías importantes en este campo. En sus trabajos es posible encontrar cuestionamientos y problemas más detallados y actuales de los presupuestos neoliberales y keynesianos de la política de desarrollo occidental a partir de 1945, así como los subyacentes en la teoría de la dependencia. A pesar de tomar partido en ocasiones a favor de la crítica a la política de desarrollo occidental, Hirschmann llega

a una conclusión positiva en lo que se refiere a las posibilidades reales actuales de reformas sociales en América Latina. Un punto de apoyo importante en su argumentación lo constituye, entre otros, el hecho de que con el fin de la guerra fría, esto es, con la desaparición del temor a una revolución comunista, los Estados Unidos no se encuentran ya obligados a continuar su política represiva en el «patio trasero».

Frente a tales expectativas positivas en relación a América Latina, el panorama que se presenta en los países de la ex Unión Soviética es bastante oscuro en lo que se refiere a las reformas económicas y sociales. En estos países la reintroducción de un orden económico capitalista después de más de setenta años de eliminación de sus presupuestos sistemático-funcionales y socio-culturales parecería hallar obstáculos de mucha mayor magnitud que los que podrían surgir en muchos países del capitalismo periférico del Tercer Mundo. Los sacrificios sociales en la era posterior a la *perestroika* (concebida ésta, en realidad, como una reforma del socialismo de Estado) podrían resultar de una magnitud proporcional.

Ahora bien, ¿qué consecuencias podemos extraer de este planteamiento esquemático y sin duda insuficiente de los problemas inherentes a las tesis de la teoría de la dependencia? ¿Se obtiene de ello un resultado enteramente negativo de la valoración situacional en la que Dussel basa su «filosofía de la liberación»? La respuesta es negativa, a pesar de todos los argumentos que hemos aducido en relación al carácter problemático de la teoría de la dependencia.

3.2. *Los hechos éticamente relevantes de la relación entre el Primer y el Tercer Mundos que apoyan la valoración situacional y las pretensiones de Dussel, independientemente de los problemas inherentes a las «grandes teorías» de la izquierda*

La filosofía de la liberación de Dussel se presenta, en primer lugar, como un desafío *ético* a la filosofía del Norte. Por lo tanto, no es conveniente enjuiciar la valoración situacional que subyace a ella esencialmente desde un punto de vista teórico (de su fundamentación económica del desarrollo y, en general, científico-social). Más bien, ha de ser juzgada basándose en los hechos empíricos que dan origen a su «interpelación» en nombre de los «pobres» del Tercer Mundo y que, en mi opinión, la justifican plenamente.

Entre tales circunstancias, reconocidas incluso por teorías muy divergentes, se encuentran los siguientes hechos, que forman parte del trasfondo del conflicto Norte-Sur (en especial de la manifestación latinoamericana de éste), que se encuentran condicionados causalmente por la expansión histórica de Europa a nivel mundial durante la Época Moderna y que todavía en nuestros días tienen efectos visibles:

1. Aproximadamente en el año 1500, las poblaciones indígenas de América, del África negra y de grandes partes de Asia fueron arrancadas

(en general de manera violenta) de sus condiciones naturales y socioculturales de vida, siendo también en parte fuertemente diezmadas o exterminadas de plano; fueron asimismo despojadas en parte de sus avanzadas culturas, así como de su orden social; fueron esclavizadas y, en cualquier caso, condenadas a convertirse en un «grupo marginal» extremadamente pobre de la humanidad, un grupo, además, dependiente económica y culturalmente del Norte.

Estas observaciones resultan exactas particularmente en lo que se refiere a la población aborigen de América y sus culturas tribales, objeto ambas de un exterminio prácticamente total y violento, y sometida aquélla, además, al trabajo forzado y a enfermedades. En relación a las avanzadas culturas estatales de Mesoamérica, Centro y Sudamérica, los juicios anteriores son justos en el sentido de un control legal político y sociocultural y de una corrupción económico-social (que incluso en nuestros días, en México, un país donde oficialmente se ha reivindicado a lo indígena, no se han modificado por completo).

2. Resulta importante notar en este contexto que la liberación de las colonias inglesas, españolas y portuguesas en América, llevada a cabo en nombre de la Ilustración y del liberalismo, no tuvo como consecuencia ninguna mejora de las condiciones de vida de la población indígena, ni de los esclavos y sus descendientes utilizados para reemplazar a los cada vez más escasos y diezmados indígenas. De hecho, en ciertos casos, tal liberación no hizo sino empeorar tales condiciones (las metrópolis europeas de las potencias coloniales habían defendido en alguna medida los intereses de la población autóctona frente a los intereses de explotación de los colonos blancos o criollos).

El destino de las últimas tribus indígenas en Brasil —sobre todo en la zona del Amazonas— resulta en nuestros días particularmente trágico. De hecho, su exterminio creciente parecería ser inevitable en la medida en que grupos de proletarios campesinos creen ver su única oportunidad de supervivencia en la explotación de los bosques del Amazonas. En la actualidad el gobierno parece ser tan incapaz de controlar la deforestación de los bosques por parte de los colonos, gambusinos y caucheros, como la inmigración ilegal y la construcción de favelas en las zonas marginales de São Paulo y Río de Janeiro. Comprensiblemente, los aproximadamente 50 millones de pobres existentes en el país —la mayoría de origen negro— constituyen para el gobierno y la opinión pública un problema mucho más apremiante y políticamente de mayor importancia que el de salvar a las últimas tribus de indios del país.

3. Los negros, aparentemente desde el punto de vista de la biología, más robustos que los indígenas, junto con los mestizos americanos y africanos, asumieron a la larga el peso principal de la esclavización de los pueblos del Tercer Mundo, constituyendo en la actualidad, sin lugar a dudas gracias al desarrollo de la medicina en el Norte, la fuente principal

(con la India, Indonesia y China) de la ecológicamente problemática sobrepoblación de la Tierra.

4. En lo que se refiere a la estructura socio-económica profunda de la relación Norte-Sur es posible constatar, por ejemplo, los siguientes hechos, dejando de lado la diversidad de interpretaciones teóricas e ideológicas.

La situación fundamental de dependencia del Sur del Norte (al que en nuestros días, aparte de Europa occidental, pertenecen también Norteamérica y Japón) creada por la expansión colonial de Europa no se ha modificado esencialmente hasta hoy, ni siquiera en los países del Cercano Oriente que por su pertenencia a la OPEP gozan en la actualidad de una riqueza extrema. Todo esto se pone particularmente de manifiesto en las *condiciones-marco*, en los *terms of trade* del sistema capitalista tardío que en el presente, después del colapso del socialismo de Estado, mantiene un predominio mundial. Por lo demás, fenómenos como la *crisis del endeudamiento*, del *deterioro del medio ambiente en el Tercer Mundo* y, sobre todo, el de la *relación interna* entre ambos síntomas de crisis evidencia que estas condiciones no constituyen, como quieren los liberales, *eo ipso*, una «economía social de mercado» (Radnitzky, 1991, 47-75) (por ejemplo, la de un sistema de intercambio que garantice, gracias a la división del trabajo y a una libertad ilimitada de comercio, la reciprocidad de las ventajas).

En apoyo de lo anterior deseo citar aquí solamente dos análisis situacionales recientes y sinópticos libres en buena medida de resabios ideológicos, aunque no desprovistos de un compromiso político. Por una parte, el libro del iraní de origen alemán Hafez Sabet *La deuda del Norte* (1991), que contiene un resumen orientado a la economía estadística. Por otra, el libro del director del Instituto para el Estudio de la Política Ambiental Europea, Ernst-Ulrich von Weizsäcker, *La política hacia la Tierra. Política ecológica real del medio ambiente en los umbrales del siglo* (Weizsäcker, 1990).

En su libro, Hafez Sabet estudió documentalmente, en primer lugar, el desarrollo de la crisis del endeudamiento. El monto total de la deuda externa del Sur respecto al Norte es de aproximadamente 1,3 billones de dólares. Bajo las condiciones-marco actuales del sistema económico mundial, esta deuda no podría pagarse ni siquiera en cien años. Para Sabet, las causas de esta crisis tienen que ver, por una parte, con factores *externos* como el colonialismo y sus consecuencias, el *shock* de los precios del petróleo para los países del Tercer Mundo no miembros de la OPEP, el peso de los intereses y el incremento de las tasas de interés, el desplome de los precios de las materias primas, el deterioro de los *terms of trade*, así como el proteccionismo de los países industrializados del Norte. Por la otra, sin embargo, con factores *internos* como errores en la política económica, en la utilización de los créditos del extranjero, la corrupción y un

comportamiento peculiar de las élites, además de fugas de capital y de cerebros y excesivos gastos en armamento de los países del Tercer Mundo en el Norte. (Los mejores médicos e ingenieros de los países pobres trabajan en los países ricos del Norte.) Sabet presenta luego un estado de cuentas opuesto a la versión oficial del endeudamiento del Sur, registrando los réditos perdidos que para el Sur podrían haber resultado del flujo de recursos hacia el Norte durante los años de 1956 a 1990 sobre la base de las condiciones-marco y los *terms of trade* existentes.

Apoyándose en esta investigación de la estructura profunda del sistema económico mundial existente, Sabet obtiene como resultado que si las relaciones económicas hubieran sido justas, el Norte adeudaría al Sur cuarenta veces más de los 1,3 billones de dólares que éste adeuda en la actualidad, es decir, aproximadamente 50 billones de dólares.

En relación a las consecuencias, Sabet llega a la conclusión de que o bien el orden económico mundial actual es sustituido por uno nuevo o la crisis del Sur repercutirá necesariamente en el Norte en la forma de una emigración masiva y en las consecuencias planetarias de la destrucción del medio ambiente ocasionadas por la pobreza.

El análisis situacional de von Weizsäcker no hace sino confirmar y completar los resultados de Sabet, por ejemplo, en el capítulo 8 de su libro dedicado al Tercer Mundo como centro de la destrucción ecológica en nuestros días, aunque, en realidad, habría que notar, en relación a este punto, el hecho de que la parte más rica de la población mundial, que constituye tan sólo el 10% de la totalidad de los seres humanos, consume y utiliza directa o indirectamente la mayor parte de los recursos naturales (energía, terreno, agua, aire, etc.).

Von Weizsäcker constata también, en relación a esto último, que la «división del trabajo mundial» entre el Norte industrializado y el Sur exportador de materias primas que ha sido objeto durante mucho tiempo de las alabanzas de los economistas y que, según E. Galeano, consiste en que «algunos se especialicen en ganar, mientras que los otros se especializan en perder» (Weizsäcker, 1990, 117[13]), conduce en la actualidad «al despojo de la naturaleza y al despojo de la mayoría de los países en vías de desarrollo»:

> Porque, en efecto, ¿con qué pagan los países en vías de desarrollo los intereses y las amortizaciones? En realidad, además de sus bienes naturales no poseen otras cosas susceptibles de venderse en el mercado mundial. En alguna medida, los países en desarrollo «venden» también su aire, sus recursos hidráulicos y su tierra al Norte. Esto ocurre, por ejemplo, cuando los europeos importamos productos tropicales para cuyo cultivo conside-

13. Citado de acuerdo con *State of the World 1990*, World Watch Institute/W. W. Norton, New York, 1990, 140.

> ramos que las tierras fértiles de Europa resultarían perjudicadas o demasiado caras, o bien cuando enviamos nuestros residuos especiales al Tercer Mundo [...] (Weizsäcker, 1990, 120).

Entre las consecuencias directas de la «división mundial del trabajo» se encuentra también, de acuerdo con von Weizsäcker, el hecho de que «con la tala de bosques enteros y la conversión de la superficie cultivable en tierra para la cría de ganado y el cultivo de frutas de exportación, el agua de lluvia no puede ya ser absorbida como antes por el suelo, lo que puede conducir a inundaciones en las zonas más bajas, mientras que durante la época de sequía las fuentes acuíferas se secan y grandes extensiones de terreno se convierten en desérticas» (*ibid.*).

Por último, von Weizsäcker constata, al igual que Sabet, basándose en el Informe Brundtland (*Our Common Future*) de la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, que en los últimos años (aproximadamente desde 1985) «han fluido cada año aproximadamente 40.000 millones de dólares netos de los países en desarrollo hacia el Norte». De esta cantidad, la mayor parte fue utilizada para cubrir la deuda (en general, meros intereses y sólo una proporción minúscula para su pago). La totalidad de la transferencia de capitales del Norte bacia el Sur, en particular la totalidad de la «ayuda para el desarrollo», se ha descontado, en realidad, de una suma original muchísimo más elevada correspondiente al flujo de capitales y valores del Sur en dirección al Norte (*ibid.*, 122).

Ahora bien, el énfasis distintivo del análisis de von Weizsäcker comparado con los análisis de la mayoría de los economistas del desarrollo (incluyendo a los representantes de la teoría de la dependencia) reside en poner de manifiesto que el objetivo —cualquiera que sea la forma de su realización de un desarrollo «de recuperación (*nachholend*)»— de los países del Tercer Mundo, es decir, de un desarrollo que pretendiera imitar para una población de 1.000 millones de personas el modelo de desarrollo del Primer Mundo es completamente ilusorio y autodestructivo desde un punto de vista puramente cuantivativo y ecológico (*ibid.*, 123). La Tierra sería incapaz de soportar una presión ecológica de este tipo.

Más adelante retomaré este punto.

Después de este excurso, cuyo objetivo consistía en hacer explícitos los fenómenos éticos más importantes de la situación actual en la relación Norte-Sur, podemos ocuparnos ahora de la discusión de los presupuestos situacionales, socio-económicos y políticos del desafío dusseliano de la filosofía eurocentrista.

Debería estar claro ya que nada se encuentra más alejado de mis intenciones que la negación o bagatelización de la realidad fáctica de una «marginalización» y «exclusión» de los pobres del Tercer Mundo de la *comunidad de vida*, condicionada tanto por el sistema económico mundial

como por el orden social. Pero, por supuesto, debemos agregar que no podemos reflexionar y elaborar sobre tales hechos basándonos en simplificaciones retórico-metafísicas, sino que la base de nuestra reflexión debe ser exclusivamente la colaboración crítica de una manera éticamente relevante de la filosofía con las ciencias empíricas. En el bosquejo que he presentado de esta problemática sólo me fue posible transmitir una idea bastante incompleta de la misma.

En mi opinión, con el final de la guerra fría y después de la reducción del peligro de una guerra nuclear, *el primer problema* de la política mundial y de una macroética, referida a ella, de la (co)responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundos debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socio-económica.

Por lo demás, la disolución actual del llamado Segundo Mundo no hace sino acentuar tal problemática, aparte de que ha resultado cada vez más evidente que el desesperado intento de los países sucesores de la ex Unión Soviética por mantenerse como Estados industriales se encuentra íntimamente ligado a una creciente desatención de los problemas relativos al ambiente, de manera similar a lo que ocurre en los llamados países de economías en despegue del Tercer Mundo como el centro industrial de Brasil en la zona de São Paulo o Taiwán.

Mi intención con todo lo anterior ha sido ubicar en el ámbito de mis capacidades la perspectiva de distanciamiento que podría suscitar el cuestionamiento que hace Dussel del eurocentrismo. Me parece que es claro, por ejemplo, que toda tendencia que pretenda reducir (como ocurre ahora con frecuencia en el mundo occidental) la érica a una conservación o a un reforzamiento de lo «común», de acuerdo con nuestra tradición cultural, equivale, frente a la situación mundial que acabamos de delinear, a un escapismo irresponsable. Por lo menos, la convivencia igualitaria y la cooperación corresponsable de tradiciones culturales diferentes (cuya peculiaridad debe conservarse) requieren en la actualidad una macroética *universalista* de la humanidad[14]. Sólo ella está en condiciones de tomar en serio una «interpelación del Otro» como la planteada ahora por los pobres del Tercer Mundo.

En una situación así, resulta cínico o ingenuo el intento de reducir el problema de una fundamentación éticamente relevante de las normas al problema técnico-instrumental (medios-fin racional) de una investigación de los medios y las estrategias adecuados para la consecución de los «objetivos supremos» (*Oberzwecke*) en relación a los cuales las partes, como participantes en las negociaciones y sin recurso a principios transub-

14. Véase K.-O. Apel: «A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty and the Eventual Possibility», en Deutsch (ed.), 1991, 261-278.

jetivos de justicia, esto es, sin considerar los intereses de terceros ausentes, podrían ponerse de acuerdo gracias a un mero cálculo de intereses[15].

Antes de adentrarme en una discusión con Dussel acerca de las posibilidades de la ética del discurso y con el fin de hacer justicia a sus pretensiones, me resulta necesario llevar a buen término mis consideraciones acerca de la herencia del marxismo. En otras palabras, debo intentar resumir mi evaluación de la importancia de esa herencia a la luz de las reflexiones anteriores y en lo que atañe al elemento utópico de la ética de la liberación.

Me parece que el cuestionamiento que hace la teoría de la dependencia neomarxista del modelo estándar tanto neoliberal como keynesiano de la teoría occidental del desarrollo, ha logrado establecer por lo menos que una crítica de las contradicciones del sistema económico del capitalismo a nivel mundial inspirada en el marxismo no es algo que por sí mismo haya sido refutado ni tampoco cuyo potencial crítico haya sido agotado.

Ahora bien, podemos mantener esta posición a pesar de estar convencidos de que el sistema económico capitalista es reformable y, en esa medida, desde el punto de vista ético, mayormente aceptable que las formas del socialismo burocrático o estatal que hasta ahora se han realizado[16]. La base de esta conclusión se encuentra sobre todo en la circunstancia de que, en mi opinión, son precisamente los presupuestos del sistema de pensamiento marxista sobre los que descansa la llamada *supresión de la utopía por la ciencia* los que deben ser abandonados o completamente transformados.

Esta tesis se refiere a tres elementos fundamentales del pensamiento marxista:

1. A la teoría de la «alienación» o «cosificación», en tanto que referida esencialmente en Marx al concepto positivo básico del «trabajo vivo» (*lebendige Arbeit*) y no, en principio, a la relación de reciprocidad de la interacción que en el mundo vital resulta complementaria del trabajo.

Esta referencia también se da en la medida en la que esta teoría no distingue entre una *alienación necesaria* u objetivación de la subjetividad humana (o si se quiere de su intersubjetividad inmediata) y la *autoalienación y cosificación* de la subjetividad, esto es, de la relación intersubjetiva.

2. A la teoría marxista del valor del trabajo y la plusvalía, en la medida en que ésta descansa, en última instancia, en la teoría de la alienación referida al trabajo y en la idea utópica de una supresión de la alienación.

3. A la teoría histórico-determinista de la predicción incondicionada de una sustitución del capitalismo por parte de un socialismo comunista que haría realidad la «utopía del reino de la libertad».

15. Véase Lübbe, 1989, 198 ss., y 1978, así como mi discusión con Lübbe, en Apel, 1988, 60 ss. y 1984b, 54-81.

16. Véase A. Przeworski: «Warum hungern Kinder, obwohl wir alle ernähren könnten? Irrationalität des Kapitalismus - Unmöglichkeit des Sozialismus» (1990, 138-171).

Ad 1. En lo relativo a la teoría de la *alienación*, desarrollada por el joven Marx en su enfrentamiento con Hegel y los jóvenes hegelianos y que en cierta medida constituye también el trasfondo característico para la teoría del trabajo en *El capital*, resulta imprescindible, en mi opinión, realizar una distinción en relación a dos cosas.

a) Por una parte, resulta necesario superar de manera más primaria, por decirlo así, que en Hegel y Marx[17] la limitación del punto de partida del «trabajo vivo» como una *relación hombre-naturaleza* (la autocreación del hombre por medio de la exteriorización y recuperación de las «fuerzas esenciales del ser humano»), que se remonta a la tradición dominante de la *filosofía del sujeto-objeto* moderna. Esto, además, debe ocurrir en el sentido de una distinción y una relación de complementación entre trabajo e interacción, esto es, comunicación lingüística.

La problemática de la exteriorización o alienación tendría que desarrollarse entonces haciendo referencia a la *relación de complementariedad* entre trabajo e interacción, esto es, comunicación, anclada ya originalmente en el mundo vital. Esto tendría que ocurrir, además, de tal manera que la exteriorización institucional y la alienación tendencial no se entiendan de antemano, primariamente, como la exteriorización y la alienación de un sujeto pensado como algo autárquico (ni de una «especie de sujetos»), sino más bien, en primer lugar, como las de una relación de reciprocidad entre sujetos actuantes y de su comunicación lingüística.

Sólo entonces resulta posible analizar el surgimiento de *instituciones* sociales, así como la diferenciación funcional-estructural de los sistemas sociales, en oposición a la exteriorización del trabajo en obras o productos, y como complemento del mismo como un fenómeno de alienación tendencial[18]. Hasta aquí no existe todavía una discrepancia entre mi intento de diferenciación y ciertas tendencias, presentes ya en Marx y Hegel y, sobre todo, en el concepto básico para Dussel de *proximidad*, como una relación con el «Otro», como el «prójimo» (*Nächster*) (véase Dussel, 1989, 2.1), si bien en Marx tales tendencias se reducen una y otra vez a la categoría de la relación objeto-sujeto (por ejemplo, a las de la apropiación de la naturaleza por parte de un sujeto genérico o, en el mejor de los casos, a los de las «relaciones de producción»).

b) Sin embargo, la diferenciación o complementación sugeridas se encuentran ligadas a una mayor complejidad del problema de la alienación, que a su vez conduce a la idea de que la *utopía de la eliminación total*

17. Es incuestionable que tanto Hegel como Marx se ocuparon de la problemática de la intersubjetividad, esto es, de la alienación de las relaciones humanas. Sin embargo, esto no condujo a un reconocimiento en la distinción paradigmática y en la simultánea complementaridad de la relación *objeto-sujeto y la relación sujeto-co-sujeto*. Véase J. Habermas, «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser *Philosophie des Geistes*», 1986; y, del mismo, 1981, I-II.

18. Véase Habermas, 1981, II, VI: «System und Lebenswelt».

y «emancipatoria» de la alienación de la praxis humana, tal y como ésta se presenta en el sistema de economía de mercado, por una parte, y, por otra, en el sistema de poder del Estado, debe ser abandonada.

Si no adoptamos la actitud de orientarnos exclusivamente (como hacía el joven Marx) de acuerdo al proceso de la producción creativa de la obra del artesano-artista (que efectivamente se exterioriza y a la vez se recupera a sí mismo en sus trabajos), si nos orientamos más bien de acuerdo a la *mediación temporal de la interacción y la comunicación humanas por vía de los medios institucionales o sistémicos* —y esto es algo que es ya inherente al lenguaje[19], pero que sólo adquiere toda su cuasi-autonomía en los medios no lingüísticos de los sistemas sociales, por ejemplo *dinero* o *poder*—, llegaremos a la siguiente conclusión: la idea de una subsunción completa de la alienación y la cosificación de la relación inmediata de *proximidad* entre los hombres (en el sentido de la cuasi-naturaleza funcional-estructural de los sistemas sociales), que sin duda ha encontrado su camino hasta ahora, tendría por necesidad que ser algo prácticamente equivalente a una regresión de la evolución *cultural* en cuanto tal.

Porque todas las diferenciaciones de los sistemas funcionales, comenzando por los rituales y las instiruciones arcaicas, por medio de las cuales la praxis humana es *descargada* de su ejecución inicial autónoma, esto es, creativa, exponiéndose así en el tiempo, deberían convertirse en algo superfluo en el «reino de la libertad» marxista. En esa medida, una realización imaginable de la utopía marxista no sería equivalente a un socialismo de Estado, que, en realidad, no hace sino reemplazar el sistema funcional autorregulativo de la economía de mercado por el sistema regulativo del poder del Estado; sería más bien equivalente a algo parecido a la utopía regresiva de Pol Pot.

Lo que ahora nos resulta claro, sin embargo, es que el «reino de la libertad» que, según Marx, encontraría su realización en el comunismo, se diferencia del «progreso de la conciencia de la libertad» de Hegel precisamente en el hecho de que aquí se trata de una *supresión de la praxis alienada por una praxis revolucionaria*, y no de que la filosofía «suprima» la exteriorización y la alienación del espíritu subjetivo en el *espíritu objetivo*, al entender a éstas como una *condición necesaria de su autoconciencia*.

Frente a esta *dimensión utópica transcultural* (*transkulturelle Utopiedimension*) de la «filosofía de la liberación» marxista resulta sugerente remontarse a una posición que en cierto sentido tiene su punto de partida en Hegel y Marx.

Ahora bien, no se trata en forma alguna de anular por completo la

19. Véase Gehlen, 1956, Parte I: «Institutionen». Véanse también mis observaciones críticas a «La 'Filosofía de las instituciones' de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje», en Apel, 1972-1973, I, 197 ss./191 ss., y también mis comentarios en Apel, Böhler y Rebel (eds.), 1984c, 42-65.

concretización marxista de la problemática de la alienación y de volver al idealismo hegeliano. Pero, al mismo tiempo, nos parece necesario diferenciar, remitiéndonos parcialmente a Hegel, entre la *alienación (entendida como algo necesario)* de la praxis humana (del trabajo, lo mismo que de la interacción y comunicación) en las instituciones y los sistemas sociales (como una *cuasi-naturaleza* cultural) y su *enajenación total*, a evitarse a toda costa.

Con lo que entonces nos enfrentamos es con la problemática de la relación adecuada, esto es, científicamente informada y éticamente responsable de los hombres con las instituciones, es decir, con los sistemas funcionales, algo sin lugar a dudas importante en nuestros días. Esto significa, por una parte, que debemos reconocer la necesidad de una diferenciación de sistemas de acción, como el sistema de la economía social y el de un Estado de derecho en el que el poder es objeto de evaluación, de funcionamiento cuasi-automático y, en esa medida, que debemos tener en cuenta las ideas de una *teoría de sistemas* en tanto que ciencia social (cf. Habermas, 1981). La razón aquí es que la *efectividad* de los sistemas sociales depende en gran parte de una consideración adecuada de estas ideas, de manera análoga a como la efectividad del estudio y la elaboración de la naturaleza por parte de la técnica depende de la concepción causal analítica de la ciencia natural.

Por otra parte, tenemos que resistirnos a la influencia de un *reduccionismo funcionalista* de la teoría de sistemas, de la misma manera que a un fisicalismo, en tanto que forma arcaica del reduccionismo.

En un sentido positivo y programático que aquí únicamente podemos mencionar, esto nos diría lo siguiente: la *comunicación lingüística*, del mismo origen que la forma existencial humana y complementaria del trabajo, en tanto que reelaboración de la naturaleza, que encuentra su forma de reflexión en el *discurso argumentativo* en la esfera de la ciencia y la filosofía[20], esta *metainstitución* de todas las instituciones no puede *capitular* frente a los sistemas sociales que han alcanzado la diferenciación,

20. El lenguaje, esto es, la comunicación liugüística, se diferencia de cualquier otra forma de la praxis humana en que aunque como otras formas de la praxis se encuentra referido por los signos que constituyen su medio a una institucionalización en un sistema funcional-estructural, participa, además, de la capacidad de la mente humana de una autorreflexión, de tal manera que es capaz de articular y hacer consciente en forma intersubjetivamente válida su propia exteriorización y objetivación en el sistema, lo mismo que todas las exteriorizaciones sistémicas de la acción humana. Por lo demás, el sistema funcional-estructural «descarga» siempre, en tanto que sistema semántico, al individuo de la intencionalidad auténtica de la autoexpresión y de la interpretación del mundo al ofrecer para todos los miembros de la comunidad lingüística una interpretación del mundo en el sentido de una «reducción de la complejidad ambiental». Por otra parte, la referencia peculiar del lenguaje constituye la base sobre la cual descansa la posibilidad en principio de reconocer como algo inevitable y la de poder controlar las exteriorizaciones institucionales y sistémicas de la praxis humana en el discurso argumentativo de las ciencias sociales y la filosofía.

ni frente a los llamados «constreñimientos del sistema». No puede capitular, esto es, que sus representantes se dejen convencer de que la reflexión filosófica (por ejemplo, la reflexión acerca de la validez intersubjetiva de las pretensiones de verdad y de corrección normativa de la moral) puede ser *reducida* a la autorreferencia de un sistema social autopoiético (como el sistema de la ciencia) entre otros muchos sistemas funcionales de este tipo[21].

La comunidad comunicativa de los hombres, que en el discurso argumentativo llega a la conciencia de su responsabilidad, debe en última instancia conservar un control práctico eficaz y una iniciativa de organización ante cualquier sistema funcional. Pero esto significa, por ejemplo, que esa comunidad debe conservar una efectiva capacidad de crítica y de reforma de las *condiciones de marco*, tal y como ocurre en un Estado democrático en lo referente a un sistema de regulación del poder; y lo mismo debe ocurrir en lo relativo al sistema de la economía de mercado.

Naturalmente, la dificultad estriba no sólo en que esta tarea tendría que resolverse, como sucede en las democracias que nos son conocidas, en el marco de un sistema de autoafirmación nacional-estatal, sino también en el marco de un «orden legal civil y mundial (*weltbürgerliche Rechtsordnung*)» (Kant). El problema reside, además, en la circunstancia de que el discurso metainstitucional de cualquier comunidad comunicativa humana debe por necesidad *institucionalizarse*, en tanto que discurso *real*, y, en esa medida, someterse a las condiciones de los sistemas funcionales.

Sin embargo, poner en duda que en nuestros días el hecho de que tenemos la posibilidad de utilizar para los fines de la tarea postulada tanto los medios tecnológicos como la disposición comunicativa de los expertos en ciencia y tecnología de los responsables en política constituye no sólo una actitud de derrotismo irresponsable, sino también un alejamiento completo de la realidad.

Es precisamente esto lo que ocurre en la actualidad de manera cotidiana en miles de congresos, comisiones, etc., que tendrían que ocuparse, por lo menos de acuerdo a sus pretensiones públicas, de una *reglamentación de los problemas de la humanidad en el sentido de una representación en defensa abogativa de los intereses de todos los afectados*.

En este sentido, se defiende aquí de manera eficaz en lo que respecta a lo público la forma del principio regulativo de una ética del discurso, o más exactamente, se defiende la parte de *fundamentación A* de la misma, aunque debería estar en todo momento claro que los representantes participativos de los sistemas políticos y económicos de autoafirmación siguen (o se ven obligados por la responsabilidad a seguir) en la praxis el modelo

21. Esto es lo que sugiere, por lo menos hasta donde yo entiendo, la *teoría de los sistemas*, tal y como Niklas Luhmann la ha concebido, como sustitutivo de la «vieja filosofía europea». Véase Luhmann, 1984 y 1990.

de Lübbe de *negociaciones orientadas al éxito* en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso (Apel, 1988). Sin embargo, y debido sobre todo a la pretensión de efectividad pública, ésta no excluye en absoluto un cumplimiento aproximativo y concertado (*kompromisshaft*) de la tarea de una responsabilidad discursiva metainstitucional o metasistemática que he postulado anteriormente.

Como sea, me gustaría hacer hincapié aquí en que la única posibilidad realista y responsable de tener también, a través de *reformas* mediadas políticamente, alguna influencia sobre *las condiciones-marco del sistema económico mundial* y de transformar (tal vez a largo plazo) este sistema en el sentido de una realización a nivel mundial de la justicia social, se encuentra dada en la «función» del discurso que he sugerido.

Ad 2. La crítica o transformación de la teoría marxista de la *alienación* que acabamos de bosquejar, y la de su completa supresión en la realidad, sugiere también en cierto sentido una crítica de la *teoría del valor del trabajo* de Marx. Como es evidente, en lo que sigue no haré más que señalar los rasgos característicos más generales de su heurística filosófica.

Cuando uno lee con cierta imparcialidad los paisajes de *El capital* (1955, I) en los que Marx expone su teoría del valor, no puede evitar una cierta sorpresa en relación *a la manera* en la que Marx distingue entre *valor de uso* (*Gebrauchswert*) y *valor de cambio* (*Tauschwert*). Éstas son sus palabras:

> La utilidad de una cosa la convierte en un valor de cambio. Pero esta utilidad no está flotando en el aire, sino que se encuentra condicionada por las propiedades de la mercancía como cuerpo, no existe sin ésta. Por lo tanto, la mercancía como cuerpo (hierro, trigo, diamante, etc.) es un valor de uso, o bien [...] los valores de uso constituyen el contenido material (*stofflich*) de la riqueza, sin que importe la forma social que ésta tenga. En la forma social que vamos a considerar constituyen también los portadores materiales del valor de cambio (*ibid.*, 39).

Uno no puede sino sorprenderse aquí de que para Marx el *valor de cambio*, esto es, la *utilidad* de una cosa (que, como él mismo observa con razón «no está flotando en el aire»), se encuentre condicionado *exclusivamente* por las «propiedades de la mercancía como cuerpo». Sin duda es algo verdadero decir que «sin ella (*i.e.*, sin la mercancía como cuerpo) la utilidad no podría existir», pero debemos también preguntarnos si tal utilidad no se encuentra condicionada más directamente por las *necesidades*, esto es, por las *exigencias* de los potenciales usuarios o consumidores. Podría ocurrir, sin embargo, que Marx diera por descontado esto último como algo de suyo evidente.

Sin embargo, de no ser así, también *la demanda en el intercambio* (*Nachfrage im Tauschverkehr*) tendría que ser, en última instancia, una

expresión de la utilidad, esto es, del valor de cambio de las cosas en tanto que bienes.

El *valor de uso* se constituye, por así decirlo, *en el mundo vital* («se realiza únicamente al ser usado o consumido») y en ese sentido se distingue, sin duda, del *valor de cambio que se encuentra referido al precio*. Pero el *valor de uso* tendría que ser también necesariamente co-constitutivo (*mitkonstitutiv*), esto es, un factor significativo en la constitución del *valor de cambio* en el sistema económico, por la sencilla razón de que es ya un factor significativo (co-constitutivo) de la demanda del comprador. Pero es precisamente esto lo que Marx parece poner en tela de juicio. Marx lleva a cabo una *abstracción* radical al introducir el valor de cambio, que se encuentra referido a un sistema.

Como es evidente a partir de la cita de Marx, los «valores de uso» son *únicamente* «los portadores materiales del valor de cambio»:

> El valor de cambio se presenta en primer lugar como la relación cuantitativa, la proporción con la que se intercambian los valores de uso de un tipo por valores de uso de otro tipo; una relación que se modifica constantemente de acuerdo con el tiempo y el lugar [...].

Sin embargo, «los valores de cambio vigentes de la misma mercancía [...] expresan una igualdad (*ein Gleiches*)» y la «relación de intercambio» entre «dos mercancías (por ejemplo, trigo y hierro) [...] puede siempre ser representada por una ecuación [...] Y ¿qué dice esta ecuación? Que hay algo común de la misma magnitud en dos cosas distintas, tanto en un cuarto de trigo como en una porción de hierro» (*ibid.*, 39 ss.). No obstante:

> Esta componente común no puede ser una propiedad geométrica, física, química ni de índole natural de las mercancías. Sus propiedades corpóreas tienen importancia exclusivamente en la medida en que las convierten en algo útil, esto es, en valores de uso. Por otra parte, y como es obvio, es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio de las mercancías [...] En tanto que valores de uso, las mercancías se distinguen sobre todo por lo diverso de su cualidad; «como valores de cambio pueden distinguirse únicamente por lo diverso de su cantidad, *no teniendo, en consecuencia, ni un solo átomo de valor de uso* (*ibid.*, 41 ss. El subrayado es mío).

Con esto Marx ha eliminado, sirviéndose de una *supra-abstracción*, toda co-constitución de los valores de cambio por parte de los valores de uso. Pero con ello, también, Marx está en condiciones de introducir lo que podemos llamar su *teoría absoluta del valor*:

> Si hacemos caso omiso del valor de uso de las mercancías, nos quedamos únicamente con una propiedad, la de los *productos del trabajo*. Sin embargo, con el carácter útil de los trabajos plasmados en ellos desaparecen también las diversas formas concretas de estos trabajos, que no pueden ya

> distinguirse entre sí, reduciéndose en su totalidad al mismo trabajo humano, al trabajo humano abstracto (*ibid.*).

La supra-abstracción de Marx se confirma nuevamente con la siguiente determinación que hace del trabajo humano abstracto:

> Un valor de uso o bien tiene un valor [= valor de cambio en el sistema de la economía] únicamente porque en él se ha objetivado (*vergegenständlicht*) trabajo humano abstracto [...] Ahora bien, ¿cómo medir cuantitativamente su valor? Por medio de la cantidad de la substancia constitutiva de valor (*wertbildende Substanz*), por medio de la cantidad de trabajo. Pero la cantidad de trabajo misma se mide de acuerdo con la duración de éste [...] La totalidad de la fuerza de trabajo de la sociedad plasmada en los valores del mundo de las mercancías se considera aquí como una y la misma fuerza humana de trabajo, a pesar de que consiste de innumerables [y entre sí diversas] fuerzas de trabajo individuales. [Porque] cada una de estas fuerzas de trabajo individuales no se distingue de las otras, con tal de que posea el carácter de una fuerza de trabajo promedio y [...] no requiera sino el tiempo de trabajo necesario o socialmente necesario promedio (*ibid.*, 43 ss.)

Por lo demás, este tiempo de trabajo promedio «cambia con cada cambio en la fuerza productiva del trabajo» (*ibid.*).

Una vez que Marx ha reducido de la manera expuesta el valor de las mercancías en el sistema económico capitalista a la fuerza de trabajo (de los trabajadores) objetivada en un cierto tiempo, puede también introducir su teoría de la «plusvalía», de fundamental importancia para una reconstrucción crítica del capitalismo, y, en particular, para la teoría de la lucha de las clases.

Resulta entonces que, en primer lugar, «la formación de la *plusvalía*, sin la que no es posible la formación de capital, no puede darse por medio de un cambio de equivalentes en el marco de una circulación normal de las mercancías, ni tampoco puede surgir por el hecho de que los compradores y vendedores obtengan mutuo provecho, puesto que eso no representaría otra cosa que una redistribución del capital ya existente» (*ibid.*, 169 ss.).

Marx demuestra después que, bajo las condiciones histórico-sociales del capitalismo, la solución reside en que «el propietario de dinero [pueda] ser tan afortunado de descubrir una mercancía en la circulación, esto es, en el mercado, cuyo valor de uso mismo [posea] la singular propiedad de ser fuente de valor, esto es, una mercancía cuyo uso real es él mismo objetivación de trabajo y, en consecuencia, creación de valor».

Esta «mercancía específica» representa en el mercado «la capacidad o fuerza de trabajo (*Arbeitsvermögen oder Arbeitskraft*) del trabajador asalariado» (*ibid.*, 173 ss.). El valor de esta fuerza de trabajo que el capitalista compra es normalmente mayor que el valor del salario que debe pagarse para la reproducción de la fuerza de trabajo del trabajador (incluyendo la reproducción de su especie en los descendientes), por lo que, de esta

manera, el capitalista se apropia una plusvalía que le permite el aprovechamiento del capital.

Dada la reconstrucción que acabamos de hacer de la manera de proceder de la fundamentación marxista de la teoría del valor del trabajo, no nos puede sorprender que la *unilateralidad* o *supra-abstracción* en la determinación del valor de cambio que hemos recalcado haya sido desde el principio objeto de fuertes críticas.

Eugen Boehm-Bawerk, por ejemplo, el representante de la teoría del «límite de la utilidad» (*Grenznützentheorie*), ha criticado, entre otras cosas, el descuido del valor de los «dones naturales», así como de la función del «valor de uso» y, en general, del «juego de la oferta y la demanda» en la investigación de la influencia que tiene la cantidad de trabajo empleada en la forma duradera de los «precios de los bienes» (Boehm-Bawerk, 1996).

También el representante del revisionismo marxista, Eduard Bernstein, que pretendía conciliar la teoría marxista del valor con la teoría del límite de la utilidad, criticaba ya la injustificada parcialidad de la teoría marxista en el sentido que hemos señalado[22].

Una crítica particularmente concisa desde el punto de vista de nuestra heurística de la complementaridad de trabajo e interacción es la de George B. Shaw (1903, II, 84 ss.). Según él, el aspecto unilateral de la teoría marxista reside precisamente en el hecho de que el análisis marxista de la mercancía, que «se propone investigar los puntos en relación a los cuales las mercancías son conmensurables entre sí, considera, no obstante, exclusivamente uno de ellos, esto es, su carácter como *productos del trabajo humano abstracto*».

En oposición a esto se encuentra la tesis de la teoría del límite de la utilidad, según la cual «las mercancías son mensurables entre sí en relación a su *utilidad abstracta*, [...] la comparación que se hace en la praxis con miras a un intercambio de mercancías no es una comparación de su costo en trabajo humano abstracto, sino una *comparación de su deseabilidad abstracta* (*abstrakte Wünschbarkeit*)» (*ibid.*, 86). Esta última depende también de manera esencial del grado de la satisfacción de las necesidades por parte de las mercancías en oferta.

En mi opinión, el carácter en última instancia unilateral de la reducción de «esencia» (*«Wesens»-Reduktion*) del «valor» de los bienes (cosificado ya, en tanto que «valor de cambio» de «mercancías») al *trabajo* invertido y, en consecuencia, al *tiempo de trabajo* empleado, únicamente puede entenderse cuando se tiene en cuenta que, como hemos señalado, Marx no refiere desde un principio la alienación de la praxis humana (que en el sistema económico del capitalismo encuentra su expresión cosificada) al

22. Véanse E. Bernstein, «Allerhand Werttheoretisches» II: «Vom reinen Arbeitswert», en Bernstein, 1905, en particular p. 270; del mismo, III: «Vom Wesen und Wert des Wertbegriffes», pp. 369 y 464, y IV: «Vom Wert des Wertbegriffes», pp. 557 ss.

complejo vital-mundano (*lebensweltlich*) de la praxis, esto es, a la relación de complementaridad de trabajo e interacción o comunicación. Más bien, lo que Marx hace es referir tal alienación al trabajo, es decir, a la producción de bienes, en consonancia con la moderna filosofía del objeto-sujeto y, en particular, con la tradición de la teoría del valor del trabajo de los clásicos de la economía.

Si Marx hubiera referido también desde un principio y de manera consecuente el problema de la exteriorización, el de la alienación y el de la subsunción cosificada de la praxis económica en el sistema del capitalismo a la reciprocidad original de las relaciones humanas (a lo que Dussel llama «proximidad»), no hubiera pasado por alto que en la explicación de las relaciones económicas de cambio y, por tanto, tampoco en la del valor de cambio de las mercancías, no puede abstraerse por completo del «valor de uso» de los bienes, atribuyendo éste (es decir, atribuyendo la «utilidad en relación a las necesidades humanas») por completo al estatus pre-económico de las cosas naturales. Marx hubiera tenido entonces que notar y que considerar de manera consecuente que no sólo el «*trabajo* abstracto» (la fuerza de trabajo empleada, esto es, el costo de la producción de una mercancía) debe resultar constitutivo del valor de los bienes, sino que esto mismo vale también para la reciprocidad de la oferta y la demanda, e igualmente, por tanto, para la *utilidad abstracta para el comprador*, algo que, a su vez, depende no sólo de las *cualidades naturales* de los bienes, sino asimismo de las *necesidades no satisfechas* del comprador y, de esta manera, del *grado de escasez* (*Maß der Knappheit*) de los bienes.

En resumen, Marx hubiera tenido que ubicar de manera distinta a como de hecho lo hace la ruptura entre la praxis del mundo de la vida y su alienación en un sistema cuasi-cosificado, considerando plenamente el carácter complementario de *trabajo* e *interacción* en el mundo vital y en el sistema económico.

No sólo el «trabajo de la vida» en cuanto *producción de bienes* debe tener su origen en el *mundo de la vida*, tal y como uno se imagina a éste antes de la diferenciación de un *sistema económico*; también la *relación de intercambio* entre los hombres —no exclusivamente entre productores de bienes, sino igualmente entre quienes disponen de recursos (piénsese, por ejemplo, en el cambio de mujeres o de tierras)— tiene el mismo origen.

La institucionalización de la moral y el derecho, y con ello el imprescindible orden del *marco social* para todo sistema económico posible, debe desarrollarse a partir de la *relación de reciprocidad* lingüísticamente articulada y reflejada, implícita en el intercambio y no exclusivamente basada en el rendimiento potencialmente creador de valores de la producción de bienes por el trabajo.

Pero, además, la institucionalización de la moral en tanto que *eticidad* (*Sittlichkeit*) convencional (Hegel), lo mismo que la institucionalidad del *derecho* en el *sistema de poder del Estado* —esta última de manera comple-

ta— representan procesos necesarios de la *alienación* y, en consecuencia, una *alienación* tendencial de la praxis vital, que, a su vez, constituye una presuposición necesaria del funcionamiento efectivo del sistema económico.

Ahora bien, si pensamos en las conexiones anteriores, parecería que podemos extraer la siguiente conclusión: el inteuto de superar la alienación y la cosificación de la praxis del mundo vital inherentes al sistema económico capitalista apelando exclusivamente a las «fuerzas productivas» y a las «relaciones de producción», esto es, apelando a la socialización de la propiedad de los medios de producción, equivale por necesidad simple y sencillamente o bien a una supresión utópico-regresiva de la cultura, o bien, como Max Weber (1924, 508 ss.)[23] ya preveía en el caso del marxismo, a una imprevista burocratización y a una paralización de la economía debidas al sistema estatal.

Como sea, los esfuerzos necesarios para movilizar a las fuerzas productivas, es decir, para asegurar el manejo eficiente de reservas escasas en una producción con división de trabajo, no pueden ser garantizados simplemente por la «asociación libre» (la «proximidad») de los productores que constituye en cierto sentido para Marx —y por completo para Dussel— la dimensión utópica del «reino de la libertad».

Ad 3. El tercer elemento fundamental del enfoque marxista que en nuestros días debe abandonarse es el del determinismo histórico o «historicismo» en el sentido de Popper (1969 y 1970), tomado junto con el método dialéctico de Hegel y utilizado por Marx por lo menos en el nivel macroscópico de su pensamiento y aplicado por él (a diferencia de aquél) en el sentido de sus predicciones «científicas» del futuro. Este planteamiento histórico-dialéctico en combinación con las pretensiones en cuanto a contenido de una problematización del ser social y de la conciencia que se desarrolla con él, esto es, de la superestructura (y, en consecuencia, también de la conciencia científica) ha conducido a que no sólo Marx, sino, sobre todo, los marxistas «ortodoxos» hayan adoptado esa curiosa *metaposición* como el discurso normal del mundo, algo que, en realidad, conduce inevitablemente a la casi total inmunización frente a cualquier tipo de crítica.

Por otra parte, y en vista de que basándose en el enfoque histórico-dialéctico podía adoptarse una posición desde la cual resulte posible ubicar cualquier pretensión científico-filosófica de manera histórico-dialéctica y explicarla, eu consecuencia, objetivameute, lo que se hace es eliminar en la práctica a partir del discurso argumentativo (virtualmente ilimitado), en tanto que *metainstitución* responsable de la *justificación* o *crítica* de todas las teorías, cualquier tipo de ciencia institucionalizada.

23. Véase también Schluchter, 1985.

No era propiamente este discurso, sino la explicación histórico-dialéctica de la necesidad objetiva del discurso, así como sus resultados, lo que ya no aparecía como algo *trascendentalmente irrebasable* (*nicht hintergehbar*) para la argumentación.

El cuestionamiento de este punto por parte de una teoría no marxista hacía necesario, además, un recurso ya no a una instancia imparcial de decisión, esto es, a un discurso argumentativo, para enfrentarla, sino que planteaba el problema de «explicar» la teoría en cuestión en conjunción con su contexto social como resultado de una fase determinada del pensamiento burgués.

Esta inclinación del «historicismo», que ha resultado fatal para la empresa universalista de una ciencia progresiva, alcanzaría su culminación en el llamado «historicismo ético» o «futurismo» (Popper), conduciendo en la práctica a que, con Lenin, Stalin y Mao Tse Tung, los intelectuales marxistas avanzaran como secretarios del partido a «reyes filósofos» en el sentido platónico.

Estos pensadores se encontraron así en una posición que les permitía imponer también de una manera política (al menos en el ámbito de su influencia) la metaposición de la instancia de decisión no rebasable (*nicht hintergehbare Entscheidungsinstanz*) frente a cualquier pretensión diversa de validez.

De esta manera, no era ya exclusivamente la *verdad* lo que un «buró político» tenía que indagar y comprobar de acuerdo con la visión dialéctica de un curso necesario de la historia; también tenía que ser objeto de su determinación lo que debía considerarse como *bueno* y *justo* en tanto que *acorde con los tiempos*. Las consecuencias de todo ello son conocidas: una fijación siempre nueva de la línea del partido, así como las inevitables «purgas» en el partido y el Estado.

En vista de lo anterior, resulta comprensible que todos los marxistas no-ortodoxos (entre ellos también el autor de *Filosofía de la liberación*) se hayan distanciado desde hace mucho (si es que no lo hicieron desde el principio) de este desarrollo del historicismo que acabamos de delinear.

Para Dussel, Marx (incluso el Marx de *El capital*) es ante todo un pensador ético[24] en el sentido, digamos, del «imperativo categórico» que el joven Marx presentara en *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde escribe:

> La crítica de la religión termina con la enseñanza de que el hombre es el ser supremo para el hombre, es decir, con la enseñanza del imperativo categórico de echar por tierra cualquier tipo de relación que haga del ser humano un ser humillado, esclavizado, un ser abandonado y despreciable (Marx, 1953, 216).

24. Véase Dussel, «Les quatre rédactions du *Capital*», 1991.

El reconocimiento del sentido de este imperativo, de clara y gran validez aún en nuestros días, e inevitable si no queremos caer en el cinismo al considerar los problemas del Tercer Mundo, nos conduce a la necesidad imperiosa de enfrentar el problema del *progreso histórico en el aspecto político-moral.*

Sin embargo, no podemos llevar tan lejos nuestra evaluación del historicismo de los *maîtres penseurs* (Glucksmann) del siglo XIX como para poder negar el deber moral afirmado anteriormente también por Kant de pensar como posible el progreso moralmente relevante (Kant, 1986, 3-61), y el de contribuir una y otra vez en un esfuerzo resistente a la frustración, por decirlo de alguna manera, de su realización.

No es lícito entonces aceptar la afirmación «postmodernista» de una disolución definitiva de la «unidad de la historia humana» y de la solidaridad (a anticiparse contrafácticamente en el discurso argumentativo) del *nosotros*[25]. Pero tampoco puede resultarnos satisfactorio el alegre eslogan del neopragmatismo alemán que quisiera subvertir la tesis de Feuerbach de Marx como sigue: «Hasta ahora, los filósofos no han hecho sino cambiar el mundo, de lo que se trata es de dejarlo en paz» (Marquard, 1982, 13).

Todas ellas constituyen ciertamente expresiones que podemos clasificar como típicamente *eurocentristas* desde la perspectiva de Dussel.

Ahora bien, ¿de qué manera se nos presenta en la actualidad el legítimo problema de una respuesta éticamente fundamentada a la «interpelación del Otro», a la «interpelación» de las masas permanentemente empobrecidas del Tercer Mundo, a la «interpelación» de quienes no participan efectivamente en los discursos relevantes de las «metrópolis» y de sus «élites» dependientes de la periferia del capitalismo? ¿Cómo se nos presenta tal problemática bajo la condición que hoy en día, según acabo de exponer, debemos aceptar?

Como se recordará, la condición dice lo siguiente: *la vía de un reemplazo de la economía de mercado imaginada por Marx no es realizable.* O dicho más filosóficamente: *la visión de una supresión completa de la «exteriorización», de la objetivación y de una «alienación» tendencial de la praxis humana en su totalidad (esto es, de su dimensión sujeto-objeto y de su dimensión sujeto-co-sujeto) en un sistema social funcional-estructural como el de la economía de mercado mundial constituye, en el peor de los sentidos, una utopía.* La idea marxista contradice, en tanto que postulado referente a las relaciones institucionales de libertad con el otro y con la naturaleza, las concepciones acerca de las condiciones de una evolución cultural humana que en la actualidad resultan posibles.

Pero, naturalmente, también hemos afirmado que la comunidad comunicativa o discursiva de los hombres, a la que la «interpelación» del

25. Véase J.-F. Lyotard en *Critique* 456 (1985), 559 ss.

Otro, del «pobre», se dirige, conserva su lugar como *metainstitución de todas las instituciones*, es decir, de todos los *sistemas funcionales*, mientras seamos capaces de percibir y discutir *interpelaciones* como la que Dussel presenta a nombre del Tercer Mundo.

De acuerdo con ello —y ésta sería la respuesta provisional que desearía ofrecer a Dussel— lo que importa y lo que nos debe importar es influir de manera políticamente efectiva y éticamente responsable en las *condiciones-marco institucionales* (*institutionelle Rahmenbedingungen*) del sistema económico actual (y esto es ya algo que involucra la consideración de las condiciones político-legales del sistema en el plano nacional e internacional) con el objeto de hacer justicia a la interpelación de los pobres del Tercer Mundo.

¿En qué medida puede contribuir a ello la ética del discurso, una ética que requiere para su aplicación, como ya hemos indicado, condiciones aún no existentes en el mundo actual?

Intentaré dar en el futuro una respuesta a esta pregunta en el marco de una discusión más detallada y referida a textos y en conexión con el programa de Enrique Dussel.

7

RESPUESTA INICIAL A KARL-OTTO APEL Y PAUL RICOEUR

(SOBRE EL «SISTEMA-MUNDO» Y LA «ECONÓMICA» DESDE LA «RAZÓN ÉTICA» COMO ORIGEN DEL PROCESO DE LIBERACIÓN)*

Enrique Dussel

El solo «hecho» de que hayan reaccionado ante mis preguntas, de una manera crítica, Karl-Otto Apel —oralmente en marzo de 1991 en México, y posteriormente por escrito[1]— y Paul Ricoeur[2], en programas de diálogo filosófico Norte-Sur, significa ya una novedad desconocida hasta el presente. Ambos son, por mi parte, dos muy apreciables colegas, y el haber aceptado el diálogo los coloca para siempre como pioneros en este tipo de fecundos intercambios filosóficos. La respuesta de Ricoeur fue una improvisada reacción ante un trabajo (escrito en castellano y leído en francés) donde yo exponía algunos puntos en torno a los cuales el diálogo era posible (en Jervolino, 1992, 78-106). La de Apel, en cambio, era fruto de un diálogo iniciado en noviembre de 1989 (Apel y Dussel, 1990), renovado en México en 1991 (Fornet-Betancourt [ed.], 1992), y que se continúa ahora en agosto de 1993 en Moscú (en el XIX Congreso Mundial de Filosofía), y se seguirá en septiembre de este año en São Leopoldo (Brasil). Es decir, el texto de Apel, primera parte de un trabajo más extenso, es fruto de una reflexión específica, de un hacerse cargo de una problemática nueva para el filósofo de Fráncfort —lo que manifiesta su «apertura» y capacidad creativa—. El «Norte» no ha prestado ninguna atención a las filosofías del «Sur» cuando parten de su propia problemática, de su propia realidad, y en esto Apel se adelanta a toda su época. El «excluido» de la comunidad de comunicación filosófica hegemónica es sensible a estos

* Ponencia presentada en el XIX Congreso Mundial de Filosofía (Moscú).

1. Véase la contribución de Apel en el capítulo anterior, ya publicada en Fornet-Betancourt (ed.), 1992, 16-54, y en Dussel, 1993b.

2. Sólo hay un texto de Ricoeur, publicado en italiano, de su respuesta oral en francés a mi texto, en el seminario organizado por Domenico Jervolino en Nápoles (Jervolino, 1992, 108-115; publicada en Dussel, 1993b).

«gestos» de reconocimiento, esencial para la constitución de una «nueva edad» filosófica que se avecina.

Ambos textos, los de Apel y Ricoeur, se encuentran dentro del ambiente de una cierta euforia del «Norte» ante la derrota estrepitosa del socialismo real del «Este»[3]. Ambos textos pretenden «enseñarnos» a los del «Sur» que no repitamos errores político-económicos ya superados, como irrealizables, por la historia europea. Parecía entonces que yo me situaba como un poco fuera «del buen tono filosófico» imperante, al *volver* a cuestiones ya «superadas», anacrónicas. Ambos autores, sin embargo, deberán ir acostumbrándose a que nuestras «razones» no parten de hechos que pudieron ser factores de fracaso en el «Este», sino de «razones» que tienen ya cinco siglos y se han originado en el «Sur» —pero los filósofos europeos o norteamericanos no están habituado a «escuchar» esas razones fuera de su horizonte problemático—. Esto, como reconoce Apel, pone de manifiesto el provecho de una tal «provocación».

Ricoeur hace una aclaración inicial: «subrayaré ante todo las razones que me exigen declarar que no me avergüenzo de Europa» (Ricoeur, 1992, 109). Mientras que Apel, con mayor experiencia en el diálogo Norte-Sur, escribe:

> En mi caso, estos preparativos resultaban imprescindibles, porque me vi obligado a ir poniendo al descubierto gradualmente los distintos niveles que la provocación de Dussel planteaba a mi comprensión europea, específicamente germano-occidental, y, en última instancia, pragmático-trascendental de los conceptos (Apel, 1992, 17-18).

Apel está mucho más advertido que la mayoría de los filósofos europeo-norteamericanos sobre el «eurocentrismo», y esta advertencia se deja ver en su texto. Ha «perdido tiempo» en obtener una información al respecto.

Debo explicar, por último, que con ambos filósofos he usado la estrategia del diálogo respetuoso del «más allá...»[4]: «con Apel más allá de Apel»[5], «con Ricoeur más allá de Ricoeur».

3. El primer encuentro con Apel se efectuó el 25 de noviembre de 1989, y el muro de Berlín había caído el 9 de noviembre. Recuerdo que ese día 9 estábamos cenando, con mi esposa y con colegas de la New School of Social Research en Nueva York, antes de una conferencia que debía pronunciar sobre Marx en el Instituto de la Quinta Avenida, cuando apareció Agnes Heller anunciándonos la noticia de la «caída» del muro de Berlín.

4. Apel habla de «con Popper contra Popper», «con Habermas contra Habermas». Yo no deseo hablar de «contra...», sino de «más allá...», es decir, a partir de sus propios supuestos trascenderlos (si es posible, y es *en parte* posible en los casos de Apel y Ricoeur, no así en el de un Rorty, por ejemplo). La filosofía de la liberación, por tener un punto de partida propio, puede usar los diversos discursos para sus fines (ello no significa «eclecticismo», sino elección de otros discursos para incorporarlos a una «arquitectónica» propia, que tiene su lógica y desarrollo autónomos).

5. Apel intenta exactamente lo mismo conmigo, al situarme en el nivel del «principio de complementaridad B», pero veremos cómo se desarrolla la discusión futura.

1. EL «SISTEMA-MUNDO»[6] COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Ricoeur expresa claramente:

> Las filosofías latinoamericanas de la liberación parten de una situación precisa de presión económica y política que les confronta directamente con los Estados Unidos de Norteamérica. *Pero en Europa* nuestra experiencia es el totalitarismo, en su doble aspecto: el nazismo y el estalinismo [...] Se necesita entonces tomar en consideración varias temáticas y varias situaciones originales. Se puede hablar a este propósito de una *pluralidad de historias de liberación*. La cuestión ahora estriba en saber qué es lo que una puede enseñar a la otra, y lo que una puede aprender de la otra [...] Si insisto sobre esta *heterogeneidad de las historias de liberación*, es para preparar a nuestros espíritus, admitir que no sólo estas experiencias son diversas, *sino quizás incomunicables*. Es más. La autocomprensión que se atribuye a una *crea obstáculos para la comprensión plena de la otra*, y una cierta controversia en este propósito es quizás insuperable, también para nosotros (Ricoeur, 1992, 108-109)[7].

Es decir, para Ricoeur la «situación precisa de presión económica y política» latinoamericana es una «situación original» diversa de la de los totalitarismos europeos; son «incomunicables»; «no comunican»; la contradicción Norte-Sur no toca a Europa ni a sus «totalitarismos» (nazi o estalinista) y por ello las filosofías de liberación latinoamericanas tienen una cierta inconmensurabilidad con las europeas, aun con las experiencias recientes de emancipación de la Europa oriental. Esta hermenéutica de «historias incomunicables» deja al dominador del centro metropolitano en

6. La palabra de Wallerstein (1974, I-III) *World-System* (*Weltsystem* o *Système-monde*) quiere indicar una categoría semejante a un «universal concreto» en Hegel, como cuando se habla de *Weltgeschichte*; *Welt* no es *Allgemenheit* (universalidad en abstracto), sino más bien «planetario» (*planetary*, *planétaire*), un «concreto» del sistema capitalista, que suma las naciones, y es al mismo tiempo supranacional e internacional.

7. Es interesante anotar que, acto seguido, Ricoeur nos dará a los filósofos del «Sur» algunos «consejos», aunque no se ve claro qué es lo que él «aprende» del «Sur». El no «avergonzarse» de Europa pareciera que le lleva a no aprender nada fuera de Europa. Y en este sentido agregará más adelante: «Como he dicho al inicio, existen muchas historias de liberación *que no se comunican*. Si América Latina se ve confrontada con un problema específico que se inscribe en el cuadro más general de las relaciones Norte-Sur, Europa es la heredera de las luchas que han culminado en la liquidación de los totalitarismos ilustrados por las palabras *Gulag* y *Auschwitz*. ¿Esta historia constituye un obstáculo a la comprensión de los proyectos de liberación latinoamericana? ¿Se necesita que los europeos admitan que el totalitarismo al que se enfrentan los latinoamericanos es de diferente naturaleza del que hemos conocido en Europa? Estas preguntas deben quedar abiertas. Mas la reserva y el silencio que se imponen *no deben impedir advertir a nuestros amigos* [aquí se deja ver un cierto paternalismo eurocéntrico] que deben extraer todas las lecciones del fracaso de la economía burocrática en la Europa del Este, y que no deben impedir deponerlas a favor de la libertad política...» (*ibid.*, 114).

total inocencia de las posibles crueldades cometidas en la periferia durante toda la Modernidad[8]. Un francés reconocerá que los colonos franceses de Argelia tenían algo que ver con Francia; pero también los bóers de Sudáfrica con Holanda, los conquistadores de México y el Perú con España, los de Brasil con Portugal, los comerciantes holandeses en Indonesia con los Países Bajos, los de Haití o Martinica (la de Frantz Fanon) con Francia, y la Compañía de las Indias Orientales con Inglaterra... No advertir que la Modernidad se inicia con la expansión y la «centralidad» de Europa en la historia que inaugura como «mundial» —antes, las civilizaciones eran regionales, provinciales— es olvidar la violencia de la colonización europea. A la etapa colonial le sucede la neocolonial (para América Latina desde 1810 aproximadamente). Tiempo después, el proceso de modernización o de industrialización de los «populismos» periféricos (Vargas en Brasil desde 1930, Perón en Argentina, Nasser en Egipto, Sukarno en Indonesia, el Partido del Congreso en la India...) pretendió, gracias a un nacionalismo capitalista proteccionista, emanciparse del imperio de turno (el inglés o francés). El nazismo alemán y el fascismo italiano en el «Centro» y los populismos de la «Periferia» son fenómenos político-económicos semejantes dentro del «sistema-mundo», inaugurado siglos antes por el llamado descubrimiento de América para Europa (para los indígenas fue la «invasión del continente»[9]). El nazismo, el fascismo y los «populismos» pretendieron la emancipación «nacional» dentro de un régimen capitalista (Alemania o Italia en el centro; Brasil o Egipto... en la periferia).

Por su parte, aunque en el siglo XVI Rusia no fuera todavía propiamente «periférica» de Europa[10], los procesos de «modernización» de Pedro I (tomando como modelo el capitalismo) y de Lenin (tomando ahora el socialismo) deben interpretarse como proyectos de naciones «exteriores» a la Europa central industrial desde el siglo XVIII, que necesitan compensar el «atraso» en la industrialización o «desarrollo».

El capitalismo periférico explotado por la Europa postcolonial, o incluso colonial[11], tiene mucho que ver con el nazismo y el fascismo (estos últimos nacionalismos capitalistas de Europa sin colonias «suficientes» en África o en Asia, en competencia con otras naciones capitalistas del «Norte», que las habían antecedido en el proceso de la industrialización, tales como Inglaterra o Francia). Sería largo, pero no difícil, *dentro del «sistema-mundo» moderno* (es decir, desde el siglo XV), mostrar que los «populismos» (de 1930 a 1955) tenían también una pretensión de emancipación

8. Ésta es la tesis filosófica de fondo de mi obra *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1992), que me enfrenta claramente a la posición de Ricoeur.

9. Véase mi obra antes nombrada, desde la conferencia 5.

10. Wallerstein (1974, I, cap. 6) lo documenta claramente.

11. Véase mi trabajo «Estatuto ideológico del discurso populista», en Dussel, 1983, 261-305.

nacional. El estalinismo igualmente juega un papel bien definido, si se tiene en cuenta la posición de «semi-periferia» histórica de Rusia, que había llegado igualmente tarde al proceso de industrialización. Desde 1945 (Yalta), Estados Unidos ejerció una hegemonía creciente en el capitalismo mundial (también sobre Europa occidental y Japón), y por ello los llamados regímenes dictatoriales de Seguridad Nacional en América Latina (desde 1964) tienen mucho que ver con la dominación norteamericana, no sin complicidad europea, sobre la «periferia» mundial en la época de la trasnacionalización productiva del capital. Si no se descubre la «clave» mundial hermenéutica de estos fenómenos, y por ello se declaran «incomunicables», no puede verse la relación del totalitarismo nazi o el fascismo (nacionalismos capitalistas en el «Centro»), los populismos (nacionalismos capitalistas de competencia en el «Sur») —que Ricoeur no trata—, el estalinismo (modelo de desarrollo de una «semi-periferia» europea[12]) y los regímenes de Seguridad Nacional latinoamericanos (totalitarismo militarista que permite hacer viable un capitalismo dependiente[13]). Todos éstos son diferentes «actores», en diversos «escenarios», de un gran horizonte común: el «sistema-mundo», dentro del *espacio* del mercado mundial, geopolíticamente dominado por ciertos Estados[14] (hoy Estados Unidos, Europa occidental y Japón), y bajo la absoluta hegemonía militar norteamericana[15].

El «sistema-mundo» presenta un problema filosófico, porque Europa confundió la evolución de la subjetividad dentro de los límites de Europa no sólo con la «universalidad» (tanto en la moral de la autonomía kantiana, como en su etapa pretendidamente postconvencional[16]), sino

12. Este modelo pudo fracasar, pero fue el intento de unas naciones menos desarrolladas, como Rusia, que intentaron industrializarse dentro de una racionalidad instrumental muy semejante a la capitalista, con la desventaja de que, eliminando el mercado y, consiguientemente, la competencia, no tuvieron a mano un mecanismo adecuado para la innovación tecnológica. Además, se encerraron en el círculo vicioso de una burocratización antidemocrática de excesiva planificación.

13. La diferencia con el «populismo» es que éste intenta un capitalismo *autónomo* (siendo su principal enemigo la Inglaterra anterior a la segunda Guerra, como para el nazismo), mientras que las dictaduras militares desde 1964 organizan un capitalismo antinacionalista o «dependiente» bajo la hegemonía norteamericana.

14. Esta «política» mundial es invisible a los análisis «políticos» de los filósofos políticos europeo-norteamericanos, desde John Rawls a Jürgen Habermas. Estos Estados son, por otra parte, la herencia del colonialismo iniciado en el siglo XV bajo la hegemonía diacrónica de Portugal, España, Holanda, Francia e Inglaterra, y por último Estados Unidos (compartida de 1945 a 1989 por la ex URSS). Una «filosofía política» no debe olvidar este horizonte concreto-histórico de su ejercicio «mundial», o se torna eurocéntrica sin conciencia.

15. Este aspecto es absolutamente ignorado, igualmente, en todas las filosofías políticas europeo-norteamericanas. Mi *Filosofía de la liberación* (1977) comienza hablando de «la Guerra es el Padre de Todo», desde Heráclito hasta von Clausewitz y Kissinger (p. 11).

16. No advirtiéndose que se sostiene una «convencionalidad» europeo-norteamericana, «neocontractualista» (con todas las ingenuidades que esto supone, las llamadas «robinso-

Esquema 1
ALGUNOS REGÍMENES POLÍTICOS

	Capitalismos		Socialismos	
	Centro	Periferia (a)	Centro	Periferia
Desarrollo modernizador autocentrado	1933 + Nazismo y otros fascismos europeos	1930+ Populismos	1917 URSS	1959 Cuba
Con democracia formal	1945+ Democracias europeas de postguerra	1955+ Desarrollismos (b)		
Dictaduras		1964+ Dictaduras de Seguridad Nacional		
Democracias formales neoliberales		1983+ Alfonsín (Argentina) Sarney (Brasil) (b)	1989	

Aclaraciones del Esquema 1: (*a*) América Latina solamente. (*b*) Democracias electivas con pluralidad competitiva de varios partidos. + Fechas aproximadas o sólo iniciales de procesos[a].

a. Véanse algunos de mis trabajos sobre filosofía política: desde mi tesis doctoral que defendí en la Universidad de Madrid (Dussel, 1959, I-III, 678 pp.); el tomo IV de Dussel, 1973, 170 pp.; y los artículos siguientes: «Pobreza y civilización» [1962], 1974, 144-151; «La propiedad en crisis» [París, 1963], *ibid.*, 178-189; «Democracia latinoamericana, socialismo y judeocristianismo» [París, 1964], *ibid.*, 152-160; «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal» [1966], Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint (reeditado en Dussel, 1974, 213 ss.); «De la sécularisation au sécularisme de la science, de la Renaissance au XVIIIe siècle», en 1968, 81-101; «Elementos para una filosofía de la política latinoamericana», en 1975, 60-80; «La divinización del imperio o de la filosofía de la religión de Hegel», en 1975, 81-101; «Church-State relations in peripheral Latin American formations», en 1977, 24-34; «Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista», en 1977d; «Filosofía de la liberación y revolución en América Latina», en A. Cuevas, E. Dussel *et al.*, 1978, 25-53; «La chrétienté moderne devant celui que est autre. De l'Indien 'rudo' au 'bon sauvage'», en 1978; «Basic Rights, Capitalism and Liberation», en 1982; «Un rapport sur la situation du racisme en Amérique Latine», en 1982; «Christians and marxists in Latin America», síntesis publicada por *Newsletter from CAREE* 24 (1984); «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Ponencias*, III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA (Bogotá), 1985, 63-108; «El nacionalismo: Hacia una teoría general» (1992), en *Actas de la Semana de Filosofía*, Pontevedra (España); «Europa, modernidad y eurocentrismo», en *Istituto Filosofico* (1993).

también con la «mundialidad». Es decir, lo que Europa fue realizando como «centro» de un «sistema-mundo» (utilizando no sólo la riqueza económica, sino también la información cultural) lo atribuyó a su propia creatividad autónoma como sistema cerrado, autorreferente, autopoiético. No sólo elevó como «universalidad» su «particularidad» europea (hablando como Hegel), sino que además pretendió que la obra histórica de la humanidad «en ella» fue fruto de su autónoma y exclusiva creatividad. La Modernidad, la filosofía moderna, nunca abandonó su «sueño eurocéntrico». Nunca se definió como un «centro» hegemónico donde se controlaba la «información», desde donde se procesaba el aprendizaje de la humanidad, y desde donde se creaban las instituciones (políticas, económicas, ideológicas, etc.) que permitían mayor acumulación de la riqueza mundial en el «Centro» (riqueza económica, alimentaria, cultural, etc.), explotando «sistemáticamente» a la periferia. El resultado de cinco siglos de Modernidad nos lo deja ver el *Informe del desarrollo humano 1992* de las Naciones Unidas[17]: el 20% más rico de la humanidad consume el 82,7% de los bienes de la tierra (*world incomes*), mientras que el 60% de los más pobres consumen el 5,6% de dichos bienes. ¿Hay alguna relación entre esa riqueza de los pocos y la pobreza de las mayorías? ¿Son ellos mundos «incomunicables»? ¿No habrá una explicable «conmensurabilidad» a fin de poder establecer dicha pobreza como uu *factum* o punto de partida de una ética, de una filosofía práctica? Éste es, exactamente, el origen de la filosofía de la liberación, ya que es necesario interrelacionar «mundos» aparentemente incomunicables para tener una visión «mundial», universal, humana en cuanto tal.

El *ego cogito* (del Descartes de 1637) no fue la expresión filosófica originaria de la Modernidad. Antes, el *ego conquiro* (el «yo conquisto» en primer lugar con Hernán Cortés en 1519 en México) debió hacer la experiencia práctica de la «centralidad» europea, de su superioridad, que quedó expresada en la disputa también filosófica de Valladolid de 1550. Ginés de Sepúlveda, el filósofo moderno propiamente dicho, justificó la superioridad y violencia de la subjetividad moderna sobre las otras culturas. Bartolomé de Las Casas, por su parte, inicia el «contra-discurso» de la Modernidad, pero no desde Europa, sino desde la periferia mundial. El camino se había abierto y habría de ser transitado[18]. Es necesaria una «reconstrucción» completa de la historia filosófica de la Modernidad[19]

nadas» por Marx), que se deja ver en todo momento, en especial cuando se intenta «bajar» en la «aplicación (*Anwendung*)» de las normas básicas y no se encuentran las «condiciones» para ello.

17. United Nation Development Programme, UNDP, New York, 1992.

18. En Dussel, 1992, conferencia 2, voy desarrollando histórico-filosóficamente este argumento.

19. Véase mi trabajo crítico «Proyecto ético filosófico de Charles Taylor. Ética del discurso y filosofía de la liberación» (trad. ingl. en Dussel, 1993b, 129-160).

desde un horizonte mundial y no eurocéntrico. Por ello indicábamos que el «sistema-mundo» presenta un problema filosófico, porque emplaza el horizonte concreto e histórico mínimo de la reflexión filosófica actual en la entrada del siglo XXI.

2. PRETENSIÓN DE «MUNDIALIDAD» Y LA INTUICIÓN FUNDAMENTAL DE LA CUESTIÓN DE LA DEPENDENCIA

La filosofía de la liberación ha transitado en mi caso particular por seis momentos, que deseo indicar para continuar esta reflexión crítica. En un primer momento (1), el estudiante de filosofía latinoamericano en los años cincuenta era inevitablemente eurocéntrico sin saberlo. Partía a Europa para «llenarse» de una «sabiduría» que había estudiado en libros en Argentina. Al llegar a Europa (2), a España primero (después a Francia y Alemania, pasando por Israel, y todo ello durante diez años sin regresar a América Latina, de 1957 a 1967), comprendió de inmediato y en primer lugar que «no era europeo». Se descubrió latinoamericano ya en Barcelona descendiendo del barco que lo había transportado desde Buenos Aires. Esto inauguró rápidamente el tercer momento (3), bajo la pregunta perentoria: ¿qué es *ser* un «latinoamericano»?, y, posteriormente: ¿cómo aclarar positiva y narrativamente (histórico-filosóficamente) el *ser* latinoamericano? Esta pregunta intentó responderla durante más de diez años (1957-1970). El cuarto momento (4) lo constituyó el descubrimiento de que dicho *ser* era intrínsecamente dominado y era por ello una responsabilidad ética comprometerse en su liberación y desarrollar teóricamente este tema desde su positividad negada. Ésta fne la primera etapa de la filosofía de la liheración (de 1970 a 1989 aproximadamente). El quinto momento (5) consistió en descubrir a Europa y Estados Unidos (denominados al comienzo como el «Nordatlántico», y después como el «Centro») como «eurocéutricos». Aunque esto lo había sospechado desde el comienzo (desde 1957)[20], ahora cobraha por primera vez la claridad de un tema filosófico (ontológico, en cuanto «clausura» del mundo moderno, y ético, en

20. Entre 1959-1961 estuve dos años en el Medio Oriente (en especial en Israel, donde estudié el hebreo). En 1961 escribí *El humanismo semita* (1969), en contraposición con *El humanismo helénico* (1975c), escrito en esos años. Como latinoamericano era necesario superar el «helenocentrismo» para liberar la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Cuando ahora leo la obra de Martín Bernal (1987, I), descubro algo que había intuido desde mi primera estancia en Europa: los románticos alemanes (desde Winckelmann, Goethe, Humboldt, Schlegel, y ciertamente Hegel), necesitaron «inventar» una Grecia aria, autopoiética; destituyeron al Egipto africano y construyeron el mito indoeuropeo que fundamentará la ideología que culminará en el nazismo (mediando la fundación de la Universidad de Berlín, las *Altertumswissenschaften* y el Gymnasium). Toda una «construcción» que no pasa de mediados del siglo XIX, y de la cual la filosofía, tal como se la enseña en el presente, es el eje ideológico fundamental.

cuanto negado siempre con «conciencia inocente»). La primer obra en la que se comienza a desarrollar este tema es *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* —mis lecciones universitarias en Fráncfort en 1992—. Pero así se abre al sexto momento (6): si Europa es «eurocéntrica» sin conciencia de serlo, quiere decir que se ha transformado en una cultura provinciana, regional, con una «falsa conciencia» de universalidad. Los «periféricos», con conciencia de ser tales, y por ello en una situación en la que situamos a Estados Unidos-Europa occidental como el «Centro», nos abrimos por primera vez a una «mundialidad» donde esa Europa (el «Centro») y las culturas periféricas desarrollan una única historia *mundial* sobre nuestro pequeño planeta. La «mundialidad», la «planetariedad», es el horizonte nuevo, más allá del «eurocentrismo» y el regionalismo, de una filosofía de la liberación de la sola periferia (sólo de la periferia o de América Latina[21]). Este sexto momento, entonces, es una «des-centración» de la reflexión de la filosofía de la liberación desde la «periferia» mundial (desde la mujer oprimida, el/la hijo/a reprimidos, las razas discriminadas, etc.) para situarse ahora en una «perspectiva» (un «punto de vista», una «mira» —como el del telescopio o microscopio—) mundial. La «liberación» de la que hablaba la filosofía de la liberación, desde este sexto momento no es ya *latinoamericana* por su pretensión, sino mundial, y como filosofía es ahora *filosofía sin más*, aunque siempre desde los oprimidos, los excluidos, los discriminados; desde la «dis-tinción» (que otros llamaron la *Différance*), la «exterioridad», la «alteridad»...

Es por ello por lo que Apel, al comienzo de su artículo crítico ya citado (Apel, 1992, 18-38), cree fundamental efectuar una crítica a la llamada «teoría de la dependencia»[22], en cuyas pretensiones científicas (de «gran teoría de izquierda») la filosofía de la liberación cifraría su punto de partida. De una manera *explícita* he negado a la «teoría de la dependencia» su estatuto de «teoría», ya que he demostrado que nunca fue formulada como una «teoría» (y ni siquiera utiliza categorías marxistas coherentes), y, por lo tanto, no pudo ser falseada: «Podemos enunciar desde ya que, en el debate de la cuestión de la dependencia, Marx brilló frecuentemente por su ausencia» (Dussel, 1988, 312).

Ningún autor latinoamericano de los de la «dependencia» explicó este fenómeno como «transferencia de valor» según la «ley del valor» —en sentido de Marx—, y por ello nunca hubo una tal «teoría» marxista —de

21. Mi ética publicada en 1973 tenía por título *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Lo de «latinoamericana» indicaba precisamente el horizonte máximo de pretensión: era una filosofía ética que surgía desde la cultura regional latinoamericana, y que todavía no tenía (aunque lo sospechaba y lo dejaba ver continuamente) una «pretensión de *mundialidad*».

22. Sobre la llamada «teoría de la dependencia» véase «Los *Manuscritos del 61-63* y el *concepto* de dependencia», en Dussel, 1988, 312-362

ahí que yo hable del «concepto» de dependencia, pero no desde la así llamada «teoría», sino desde Marx mismo.

Es decir, la filosofía de la liberación parte de un hecho cuya «explicación» puede discutirse. Se trata de un hecho masivo: de la miseria de la periferia, que es lo que Franz Hinkelammert llama «propósito del conocimiento (*Erkenntnisziel*)»[23] de la cuestión de la dependencia. El nombre actual de dicha cuestión es «sistema-mundo», con centro y periferia (una periferia diferenciada, por ejemplo, en países árabes petroleros, los «tigres asiáticos», México o Brasil, pero, al final, diversos *tipos* de periferia).

Lo relevante es que Apel escribe ahora:

> El *problema número 1* de la política mundial y de una macroética, de la co-responsabilidad de todos los seres humanos, es y será la cuestión de las relaciones entre el Primero y el Tercer Mundo debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis *socio-económica* (Apel, 1992, 37).

Éste fue el punto de partida de la filosofía de la liberación desde 1970, ya que era un *factum* empírico. Siempre nos bastó que fuera un «hecho *empírico*», y nunca se necesitó más que esto, ya que era un momento esencial de la *realidad* no-filosófica desde donde debemos filosofar como periferia de la humanidad[24].

Desde el «sistema-mundo» como realidad, la pretensión mundial de la filosofía de la liberación parte de un hecho irrefutable: la miseria de la mayoría de la humanidad, a 500 años del «nacimiento» de la Modernidad. El mismo Ricoeur termina su intervención diciendo: «Acepto de buena voluntad que estas figuras de la alteridad y del Otro vengan a resumirse y a culminar en el momento de alteridad en el cual el Otro *es el pobre*» (Ricoeur, 1992, 115).

Estos acuerdos, con Apel y Ricoeur, nos sirven de preludio para atacar un cuestión de fondo.

23. «Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels» (Hinkelammert, 1993 [Fornet-Betancourt, 1995, 35-73] y 1996, 189-233), donde formula la pregunta: «Was aber ist das Erkenntnisziel der Dependenz-theorie? Apel fragt nicht einmal danach. Er unterstellt ihr seine eigenen Erkenntnisziele und fragt dann, ob sie darauf antwortet. Tut sie es nicht, so gilt sie nicht».

24. En cuanto a otras refutaciones de las objeciones más importantes de Apel contra la teoría de la dependencia, dejo la palabra al economista y filósofo Franz Hinkelammert, en el trabajo citado arriba, y a Hans Schelkshorn, en su «ponencia» presentada en el seminario que organizamos, en diciembre de 1992, en la Universidad Goethe de Fráncfort, para madurar la respuesta a Apel (ponencia todavía inédita, pero que espero sea publicada próximamente).

3. ¿POR QUÉ MARX? HACIA UNA «ECONÓMICA» FILOSÓFICA

Hemos recurrido a Marx en los textos críticos del diálogo con Apel y con Ricoeur[25]. No ha sido por «moda» —porque Marx no está ya de moda—, ni por superficial rebeldía, ni por simple anacronismo o dogmatismo terco. Al contrario, hasta 1975 nos contábamos entre los pensadores con objeciones ante el marxismo. Se trata de una exigencia filosófica de coherencia con la «realidad» de una periferia del capitalismo mundial, como Latinoamérica, que se hunde en la miseria, como Apel y Ricoeur reconocen. Ante Apel, una «pragmática trascendental» es pertiuente en un mundo donde la ciencia es un fenómeno relevante[26]. Ante Ricoeur, la «hermenéutica del texto» es esencial en una cultura de «cultos», de alfabetizados, de «lectores»[27]. No lo niego, lo apruebo, lo estudio y aprovecho. Pero ambos reconocen que en el mundo periférico del capitalismo el 80% de la humanidad más pobre, según el *Report 1992* de la ONU sobre el desarrollo, ya citado, consume sólo el 18% de los bienes (*incomes*) de la tierra. En esas inmensas mayorías (no hablo de «minorías») la pobreza, la miseria, la simple «reproducción de la *vida*» es un problema perentorio no resuelto cada madrugada, cada día. Ese «hecho empírico» brutal, real, irrefutable, exige no sólo una pragmática trascendental, no sólo una hermenéutica, sino *también* una económica (no una «economía»: *économie* o *Wirtschaftwissenschaft*, sino una *économique* o *Ökonomik*), como momento fundamental (trascendental para Apel, universal para Habermas, ontológico para Ricoeur, *métaphysique* para Lévinas). De allí que las objeciones de Apel y de Ricoeur, que parten del *a priori* de que la filosofía de la liberación se propone estudiar a Marx porque es marxista, son suposiciones erradas y ocultan por qué se debe hoy recurrir a Marx. Los «pobres» (carentes de medios institucionales e históricos para reproducir su vida[28])

25. Véanse mis trabajos ya citados: «La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel...», (cap. 2 de esta obra y Dussel, 1990d, 71 ss.) (la expresión «comunidad de vida» desconcertó a Apel, y por ello he intentado volver sobre el tema); «La razón del Otro» (cap. 4 de esta obra); «Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur» (Dussel, 1993e, par. 4: «Comunidad de comunicación y comunidad de vida»); «Hermenéutica y liberación» (Jervolino, 1992, par. 4: «De la pragmática hermenéutica a la económica»; y 1993, cap. 8, par. «De la económica a la pragmática»). Aquí sólo intentaremos responder a los aspectos fundamentales de la objeción de Apel y de alguna de Ricoeur.

26. Véase, por ejemplo, de Apel: «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en 1986a, 105-173. En ese momento escribía: «Con respecto a la crisis ecológica, que actualmente constituye el *mayor* problema de la humanidad» (p. 105) —vemos que ahora el «problema número 1» es la pobreza en el mundo, ligado a la cuestión ecológica.

27. Además, las grandes religiones universales (cristianismo, islam, judaísmo, budismo, hinduismo con las *Upanishad*, etc.) son religiones «del Texto», y Ricoeur lo sabe muy bien.

28. El concepto de *pauper*, escrito frecuentemente en latín por Marx, no es una categoría metafórica, folklórica o religiosa; es un concepto analítico-económico. Es la persona, el

del planeta Tierra *exigen* (exigencia teórica y ética) una «económica» filosófica. ¡Eso es todo!

Es por ello por lo que no podemos aceptar las críticas de leninismo o de marxismo estándar, que tanto Ricoeur como Apel nos atribuyen sin conocer suficientemente nuestro pensamiento. Me interno así en la respuesta a las críticas de Apel[29] —y de paso a las de Ricoeur.

Cuando Apel y Ricoeur hablan de marxismo se refieren a un marxismo estándar que siempre hemos criticado nosotros desde el comienzo[30]. De manera que rechazamos terminantemente la expresión «la filosofía *marxista* de la liberación». De la misma manera, cuando hablamos de que «*El capital* es una ética», para nada nos referimos a la significación vulgar de «ética», ni siquiera a la kantiana. En nuestro caso, «ética» es una crítica de la «moral» burguesa (y de la economía política burguesa desde Adam Smith) desde la exterioridad del Otro (desde el «trabajo vivo» como persona, como pobre, como «fuente creadora del valor»)[31].

La pregunta podría formularse así: ¿Es posible una reconstrucción analógica de la *económica* de Marx, tal como se va construyendo en el presente la *pragmática*?

Para la filosofía de la liberación Marx es un clásico de la «filosofía económica» (además de un economista, para los economistas), filosofía construida como crítica de un «mundo de la vida» capitalista, en su estructura fundamental (y no sólo como «sistema»), como obstáculo para la reproducción de la *vida humana*. Por ello Marx parte en su crítica de una «*comunidad* ideal de productores», desde donde deconstruye a la «*sociedad* real alienada de productores» (el capital). Para Marx lo esencial no es la relación «sujeto de trabajo/objeto-naturaleza», sino la relación «sujeto/sujeto», como relación práctica, ética. Su *económica* es exactamente la crítica, desde una «comunidad ideal» (un modelo de imposibilidad), de la «sociedad real» capitalista. Ya hemos citado en otros trabajos este texto:

> La producción por parte de un individuo aislado, *fuera de la sociedad* [...] no es menos absurda que *la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí* (Marx, 1974, 6)[32].

«trabajo vivo» en tanto excluido de su relación con el capital, una vez que se han destruido sus posibilidades tradicionales de reproducción de la vida: *ante festum* cuando no ha obtenido todavía trabajo; *post festum* cuando queda desocupado. Véanse mis trabajos indicados en nota 30, más abajo. Es una categoría «ética» por excelencia, que tiene aquí que ver con Schelling y Feuerbach, y es elaborada posteriormente por Lévinas y la filosofía de la liberación.

29. En su «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación...», capítulo 6 de esta obra.

30. Considérese esa crítica en los cuatro tomos que hemos escrito desde 1985 a 1993 sobre Marx: Dussel, 1985, 1988, 1990 y 1993.

31. Cuestión largamente expuesta en Dussel, 1990, 334-450, e igualmente en Dussel, 1988, cap. 14, parágrafo 14.2: «Crítica desde la exterioridad del trabajo vivo» (pp. 290-297).

32. Se indica exactamente la relación de la *económica* con la *pragmática*.

Así como el «acto de habla» presupone una «comunidad», así también la producción. Éste es el sentido de los «tres estadios» de los *Grundrisse* (Marx, 1974, 75)[33]. De manera semejante, en el parágrafo 4 del capítulo 1 del tomo I de *El capital* de 1873, el último texto de *El capital* publicado en vida de Marx, se trata de cuatro ejemplos situados en dos niveles (uno ideal o trascendental y otro empírico o histórico):

> Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en el *peculiar carácter social* (*gesellschaftlichen*) del trabajo que produce mercancías[34].

El carácter «social» no es el carácter «comunitario». Marx parte en su análisis de la crítica del solipsismo de las «robinsonadas» (nivel A1 del Esquema 2)[35]; es decir, se trata de la crítica de un «modelo ideal», tal como el expuesto por Smith, que de alguna manera anticipa la «situación originaria» de Rawls (pero en economía). En segundo lugar, se interna en «la tenebrosa Edad Media europea»[36] (nivel B1). Las «robinsonadas» son modelos ideales, la Edad Media es una realidad empírica. En tercer lugar escribe Marx:

> Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres (*freier Menschen*) que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza social [...] A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías [capitalista], supongamos...[37].

Nos encontramos en el nivel de abstracción de un «modelo», y no de un «momento futuro de la historia» (nivel A2 y no nivel B3). Es el «estadio tercero» de los *Grundrisse*.

De la misma manera, en el clásico texto sobre el «reino de la libertad», del *Manuscrito I* del tomo III de 1865, debemos situarnos en el mismo nivel A2:

> El reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la

33. El primer estadio es la «comunidad» feudal; el segundo, la relación «social (*gesellschaftliche*)» de los individuos aislados sin comunidad del capitalismo; el tercer estadio, según veremos, es un «modelo de imposibilidad» o simplemente «ideal», pero no un momento futuro histórico. Hemos estudiado algunos de estos textos en el trabajo titulado «Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur» (Dussel, 1993e).
34. *El capital* I, 1 (Siglo XX, México, 1975, I/1, 89; *MEGA* II/6, 103).
35. *Ibid.* (ed. cast., p. 93).
36. *Ibid.* (ed. cast., p. 94).
37. *Ibid.* (ed. cast., p. 96). Lo de «imaginémonos», «a los meros efectos de mantener el paralelo», «supongamos», nos manifiesta que se trata de un producto imaginario, de un modelo de imposibilidad, de un postulado.

Esquema 2
CINCO NIVELES DE LA CRÍTICA EN LA ECONÓMICA DE MARX

Nivel A1 Modelo solipsista ideal (Smith...)		*Nivel A2* Modelo comunitario ideal (Marx)
Nivel B1 Comunidad empírica precapitalista	*Nivel B2* Sociedad empírica individualista capitalista	*Nivel B3* Utopía futura postcapitalista

naturaleza de las cosas, por consiguiente, está *más allá* (*jenseits*) de la esfera de la producción material propiamente dicha [... más allá de] todos los modos de producción *posibles* (*möglicher*)[38].

Este «reino de la libertad», este modelo ideal (nivel A2), es trascendental (más-allá de «*todos modos de producción posibles*» = imposible empírica o fácticamente). Pero, además, se lo representa como una «comunidad» presupuesta en todo acto de trabajo eficiente, racional:

> La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, *los productores asociados*, regulen *racionalmente* este intercambio suyo con la naturaleza *bajo su control comunitario* (*gemeinschaftliche*) [...]. Pero éste *siempre* (*immer*) sigue siendo un reino de la necesidad. Más allá (*jenseits*) el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas [...] del verdadero reino de la libertad [...]. La reducción de la jornada de trabajo es la condición básica[39].

Es decir, esa «comunidad perfecta de productores», con tiempo de trabajo cero, es un modelo, una idea regulativa, un tipo ideal (nivel A2), desde donde se critica la «sociedad *real* o *empírica*»: el capitalismo (nivel B2). De igual manera, aquella expresión de la *Crítica del programa de Gotha*: «¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!»[40], es exactamente un modelo de imposibilidad[41]; es decir, es

38. *Ibid.* (ed. cast. III/8, p. 1044; *MEW* XXV, 828).
39. *Ibid.* Se trata, como en el caso de la «paz perpetua» de Kant, de un postulado de la razón práctica económica.
40. Ed. cast., 1970b, p. 24; *MEW* XIX, 20.
41. Franz Hinkelammert (1984) ha expuesto el tema de los «modelos de imposibilidad», como el *perpetuum mobile* de la física. Einstein muestra que un «móvil perpetuo» es *imposible* (como también es imposible en Marx «la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación [...]», *ibid.*), pero como idea regulativa se dedu-

imposible, de manera no mediada por instituciones (y si hay instituciones será igualmente imposible una adecuación numérica perfecta entre «capacidad» y obligación de trabajo, «necesidad» y derecho al consumo, porque se necesitaría una inteligencia infinita con velocidad infinita, es decir, sería necesario un *intellectus archetypus* de Kant), cumplir con esta exigencia en un plano empírico (nivel B3). Es decir, supondría una capacidad planificadora perfecta, y por ello imposible, y en esto consiste la «ilusión trascendental» (para usar la expresión de Hinkelammert): intentar como «posible» fácticamente (nivel B3) un modelo «imposible» (nivel A2), en la que se precipitó en gran parte el marxismo estándar, y de manera dogmática el estalinismo soviético (que nada tiene que ver con la filosofía de la liberación, la cual no obstante puede seguir opinando que en el capitalismo periférico no hay desarrollo autocentrado y sostenido posible).

Por su parte, Marx negó explícitamente que hubiera propuesto una filosofía de la historia que exigía necesariamente cumplir con etapas que pudieran ser auticipadas. Sólo un ejemplo. Mijailovski critica en 1877 a Marx por su «visión histórico-filosófica», ante lo cual Marx responde:

> Mi crítico [...] a todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental *como una teoría filosófico-histórica* sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos *fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran* [...] Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio [...] Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado [...] encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que *jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor desventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría supra-histórica*[42].

Esta visióu de Marx le es desconocida al marxismo estándar de Apel y Ricoeur, pero es la que he logrado al leer a Marx como un clásico crítico del capitalismo, tan necesario para una filosofía de la liberación de los pobres, excluidos y, sin embargo, afectados.

Podemos ahora comenzar a considerar un segundo nivel de la crítica de Apel: la cuestión del valor. Apel cita (quizá sin saber la importancia del texto) unas líneas que son, exactamente, el inicio (*Anfang* en sentido hegeliano) del desarrollo de la crítica de todo el sistema de las categorías de la ecouomía política burguesa[43]:

cen de dicho «modelo de imposibilidad» las leyes de la termodinámica moderna. De la misma manera, el «reino de la libertad» es *imposible* empíricamente, pero permite la crítica de la sociedad empírica capitalista.

42. Véase la cita y la compleja problemática de este texto en mi obra *El último Marx*, 1990, 252 ss.

43. Marx usa diferentes expresiones, de gran riqueza: «la crítica general de todo el sistema (*Gesamtsystems*) de las categorías económicas» (*Manuscritos del 61-63*, *MEGA* II/3, 1385).

> Nuestro posesor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo *valor de uso* poseyera la peculiar propiedad de ser *fuente de valor* (*Quelle von Werth*) [...] *creación de valor* (*Wertschöpfung*)[44].

El posesor del dinero se enfrenta al posesor del trabajo, estableciendo así una relación práctica (nivel B2 del esquema anterior) entre dos personas, pero sin ser miembros de una «comunidad» previa (nivel B1), sino personas individuales aisladas, libres, iguales, propietarias[45]. El enfrentamiento «cara-a-cara» (piénsese en Lévinas y la filosofía de la liberación) entre el que tiene dinero y el «pobre» nos remite a la «situación originaria» de la que parte Marx (y no Rawls), real histórica, en oposición con Adam Smith cuando escribe:

> En el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital [...] el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas (Smith, 1984, I, cap. 6, p. 47).
>
> Todo hombre es rico o pobre según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida [...] Será rico o *pobre* según la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer (*ibid.*, cap. 5, p. 31)[46].

Este tema lo trata Marx, sistemáticamente, al menos en seis ocasiones[47]. Se ocupa de las condiciones de posibilidad del «contrato»[48], y descri-

O, algo antes, en 1858: «exponer el sistema de la economía burguesa críticamente» (*MEW* XXIX, 550). O un «conceptuar el proceso de las configuraciones en sus diversas formas» (*Manuscritos del 61-63*, *MEGA* II/3, 1.499). O aun: «desarrollar (*entwickeln*) genéticamente las diferentes formas» a fin de poder realizar la «exposición genética (*genetischen Darstellung*)» del concepto de capital (*ibid.*). Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, 300 ss.

44. *El capital* (1873) I, 4, 3 (ed. cast. I/1, p. 203; *MEGA* II/6, 183).

45. Lo de libertad, igualdad, propiedad, etc., Marx lo analiza tanto en los *Grundrisse* I, 151-162 (véase mi comentario en *La producción de Marx*, pp. 109 ss.), como en sus manuscritos posteriores, hasta en *El capital* (1873) al final del capítulo 4: «un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham» (ed. cast., p. 214).

46. Para Hayek, Friedmann, y para el mismo Rawls, el que haya ricos y pobres es un hecho cuasi-natural, de la suerte o el azar, pero no objeto de crítica económica o filosófica. Evidentemente, ésta no es la posición de Marx.

47. En los *Grundrisse*, noviembre de 1857 (*MEGA* II/1, 216); en el *Urtext*, 1859 (*Grundrisse*, Dietz, 1974, II, 215); en los *Manuscritos del 61-63*, agosto de 1861 (*MEGA* II/3,1, 148); en el texto perdido del tomo I de 1863; en la conferencia sobre «Ganancia, precio y ganancia» (1865) (*MEW* XVI, 129-132); y en el texto citado de *El capital* I, cap. 2 (1867), cap. 4 (1873).

48. Aquí deberíamos llevar a cabo toda una reflexión ante el «contractualismo» (al que se refiere Ricoeur, que, al igual que Apel, da por bueno el análisis de Rawls, o al menos no es

be dicho enfrentamiento entre dos propietarios como «desigual», no-equivalente, producto de una historia previa violenta[49]. Se trata de la cuestión práctica de la relación interpersonal[50], desde donde Marx describe la situación alienada del trabajo. Por ello le dio tanta importancia al presupuesto del contrato:

> La separación entre la propiedad [del dinero] y [la propiedad de] el trabajo se presenta como ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo. Como no-capital, no-trabajo objetivado, la capacidad de trabajo aparece: 1) Negativamente, no-materia prima, no-instrumento de trabajo [...] Este despojamiento total es la posibilidad del trabajo[51] privado de toda objetividad. La capacidad de trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*) [...] 2) Positivamente [...] el trabajo como actividad, como fuente viva (*lebendige Quelle*) del valor. El trabajo, que por un lado es la *pobreza absoluta* como objeto, por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad[52].

El «pobre» (para Smith y para Marx), antes que asalariado subsumido o alienado en el capital, es la condición de posibilidad de la existencia del

tan crítico como el caso merece). En efecto, el segundo principio de Rawls, que es el económico, admire la «desigualdad» como un hecho cuasi-natural: «Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas...» (Rawls, 1979, 82). Y dice algo más adelante, para distinguirlas de la igualdad político-liberal de las «libertades básicas»: «La distribución del ingreso y de las riquezas *no necesita ser igual*, tiene no obstante que ser ventajosa para todos» (*ibid.*, 83). ¿Por qué se exige igualdad política y se admite desigualdad económica? Esto es lo que Marx pone en cuestión en su teoría crítica del contrato (que trata exactamente en este capítulo 4 de *El capital*, I, 1873).

49. Así como en la argumentación la «no-libertad» de los argumentantes sitúa la relación como irracional, en el contrato económico el hecho de que uno de los contratantes esté coaccionado violentamente hace del contrato un acto injusto (y también irracional): «Se olvida desde un principio que el presupuesto (*Voraussetzung* [concepto tan apreciado por Apel]) del *valor de cambio*, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, ya incluye en sí la *coerción* (*Zwang*) sobre el individuo; que el producto directo de éste no es un producto para él, pues sólo llega a serlo a través del proceso social (*gesellschaftlichen* [no *gemeinschaftlichen*]) y tiene que adoptar esa forma general aunque exterior; que el individuo sólo existe en cuanto productor de *valor de cambio*, lo que implica la negación absoluta de su existencia natural; el individuo, pues, está completamente determinado por la sociedad. Se olvida... Se desconoce... No se ve...» (todo el texto merece ser leído con detenimiento para nuestro tema) (*Grundrisse*, 1974; ed. cast. I, 186; ed. alemana, 159).

50. Apel, como Habermas en cuanto a su crítica del «productivismo» (1985, 95 ss.), piensa que Marx da importancia esencial a la relación persona-trabajo-naturaleza: «La teoría de la enajenación o cosificación en tanto que referida esencialmente en Marx al concepto positivo básico del trabajo vivo y no, en principio, a la relación de reciprocidad de la interacción que en el mundo de la vida resulta complementaria del trabajo» («Die Diskursethik vor der Herausforderung...», p. 39). Pero no es así; para Marx lo esencial es la relación práctica persona-persona.

51. Véase la reflexión filosófico-hegeliana de estas categorías que hemos sugerido en «Hermenéutica y liberación», parágrafo 5 (Dussel, 1992b).

52. *Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* II/3, 148 (véase Dussel, 1988, 62 ss.).

mismo capital. El capital es, en último término, una «relación *social* (*gesellschaftliche*)» (nivel B2), no comunitaria (ni nivel A2, ni nivel B1), justificada por el modelo legitimador de la economía política capitalista (nivel A1, en el que debe incluirse a Rawls, y en parte a Ricoeur y Apel, en cuanto no críticos de un tal modelo).

La «relación» práctica entre posesor-capital («rico» para Smith) *versus* posesor-trabajo («pobre») es una «relación» cuasi-natural para la filosofía vinculada al capitalismo, un *factum* de la razón práctica que no se pone en cuestión (y al que se le aplica el *maximin*). Para Marx, en cambio, es fruto de estructuras históricas que la determinan: no es el punto de partida natural, es un punto de llegada histórico. Para América Latina, un continente de «pobres»[53], al igual que África y Asia, esta cuestión es central, esencial. La «pobreza» de nuestros continentes no es un punto de partida natural (debida a una incognoscible «inmadurez auto-culpable»[54]), sino punto de llegada de cinco siglos de colonialismo europeo (dentro del «sistema-mundo» hegemonizado hoy por Estados Unidos), del cual Ricoeur, pienso, tendría aspectos de los que debiera avergonzarse (el holocausto de quince millones de indio-americanos, de los trece millones de esclavos africanos, de los asiáticos objetos de guerras coloniales, de la «Guerra del opio»..., de la de Argelia...). En el plano individual el «pobre» es «alienado» (subsumido) en el capital como instrumento, mediación de la «valorización del valor». En el plano mundial es la Periferia explotada por el Centro. Hay diversas maneras de acumular valor (como «plusvalor» o como «transferencia de valor» de la Periferia al Centro). Esta «relación *social*» (nivel B2) (no comunitaria, nivel A2) es interpersonal, es una relación que informa las relaciones de «individuos aislados» en la vida cotidiana (*Lebenswelt*) anterior al «sistema» habermasiano. Marx se sitúa en un nivel constitutivo de la misma *Lebenswelt*, y de ahí su pertinencia como filósofo de la vida cotidiana en el capitalismo. Para concluir este punto, deseamos repetir que lo esencial para Marx es la relación persona-persona:

> La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene siempre como intermediario su existencia como miembro de una comunidad (*Gemeinwesens*) [...] una relación con los demás hombres que *condiciona* (*bedingt*) sus relaciones con la naturaleza[55].

Ahora podemos tocar la objeción de Apel, quien parte del siguiente texto de Marx:

53. Ahora como categoría «analítica» en la económica, y no como metáfora o alegoría socio-folklórica.
54. Definición de Kant de «Ilustración», en «Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?» (A 481). Véase Dussel, 1992, conferencia 1.
55. *Mansucritos del 61-63*, en *MEGA* II/3, 1818.

> En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso[56].

La página que contiene este texto de 1872-1873, incluido en la segunda edición de *El capital*, indica una nueva distinción no clara en la primera edición de 1867. En la primera edición había escrito en la nota 9: «En lo sucesivo, cuando usemos la palabra *valor* sin otra determinación adicional, nos referimos siempre a *valor de cambio*»[57]. En la segunda edición se elimina esta nota 9, y en su lugar se distingue entre «valor» y «valor de cambio» por vez primera en la vida teórica de Marx:

> El desarrollo de la investigación volverá a conducirnos al *valor de cambio* como modo de expresión o forma de manifestación (*Ausdrucksweise oder Erscheinungsform*) necesaria del *valor*, al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar *independientemente* de esa forma [de aparición][58].

Esto significa que en 1873 Marx distingue los siguientes niveles:

Esquema 3
EL TRABAJO «SUBSTANCIA»[a] DEL VALOR

Naturaleza o Trabajo	— a —→	Valor de uso (1)	—— b ——→	Valor como tal (2)	——— c →——	Valor de cambio (3)

[a] «Substancia» en el sentido de la *Logik* de Hegel: cosa real que produce un efecto.

a) El trabajo concreto (o la naturaleza) produce *materialiter* (*stofflich*) el valor de uso (1), como cualidad concreta de la cosa.

b) El trabajo humano abstracto (ya en la «relación *social*» del capital, sin «comunidad» presupuesta) produce, como objetivación *formaliter*, el valor (2) en cuanto tal.

c) El valor (*potentialiter*) aparece como valor de cambio (3) en el intercambio, en la relación actual con otra persona (relación persona-persona, intersubjetiva) en el mercado, como momento de la mercancía en relación interpersonal. En este caso, el valor de cambio es un «modo de expresión» o «forma de aparición» (*Erscheinung* = fenómeno para Kant o Hegel) del valor en el «mundo[59] de las mercancías».

56. *El capital* (1873), I, cap. 1 (ed. cast. I/1, p. 46; *MEGA* II/6, 6).
57. Ed. cast. I/3, p. 974; *MEGA* II/5, 19.
58. Ed. cast. I/1, p. 46; *MEGA* II/6, 4.
59. Para Marx «mundo» significa, como sucede en la *Logik* de Hegel, «la totalidad de

La mercancía tiene como cosa (*Sache*) una cualidad (relación entre la constitución *material* de la cosa y la necesidad humana: utilidad [*Nützlichkeit*]) (1). De otra manera, esta cualidad es una determinación *material* (*determinatio* para Spinoza) de la cosa como objeto de una necesidad.

El valor (2), como objetivación (*Vergegenständlichung*) de trabajo, *potentialiter*, puede aparecer o presentarse en la relación *social* actual entre personas (*formaliter*), en el mundo de las mercancías, como valor de cambio (3). Sin embargo, en *sentido estricto*, no pueden confundirse dichos niveles. Por ello es exacto distinguir con precisión dichos aspectos: el valor de cambio (económico) no tiene un átomo (formalmente) del valor de uso útil (materialmente).

Pero es evidente que el valor como objetivación formal del trabajo abstracto tenga un portador material (*materiellen oder stofflichen Träger*): en primer lugar la cosa, en segundo lugar el valor de uso[60]. Sin valor de uso no hay mercancía. Pero el nivel material del valor de uso (cósico, técnico) no es el nivel formal del valor de cambio (social, nivel económico). Por ello, la metáfora es acertada: el valor de cambio no tiene *formalmente* ningún átomo de valor de uso. Los dos niveles son formalmente diversos.

Pero, además, Apel confunde el contenido semántico de «utilidad (*Nützlichkeit*)» en Marx y en los marginalistas posteriores —como por ejemplo William Jevons, Karl Menger, Leon Waldras o Eugen Bohm-Bawerk—. Para Marx la «utilidad» se establece primeramente en la siguiente secuencia:

Esquema 4
SECUENCIA DEL TRABAJO AL CONSUMO

Trabajador ⟶ producto ⟶ valor de uso ⟶ utilidad del producto ⟶ consumo[a]

[a] Esto en cuanto al primer momento de su descripción en el tomo I de *El capital*. Posteriormente trata las cuestiones del paso del valor al precio, gracias a la competencia en abstracto, es decir, el paso del valor al precio de producción. En el tomo III de *El capital* Marx llega sólo al precio de producción. Sólo en un segundo tratado posterior al del capital, sobre «la competencia», hubiera tratado el problema de la oferta/demanda final, el precio último, y sólo allí la compra y consumo de la mercancía. El no haber llegado a esta problemática no significa que no pueda desarrollarse ese discurso del Marx inconcluso. Sraffa (1960) busca evitar ese paso del valor al precio. Sobre la polémica de este «paso» véase Steedman, 1981, y Steedman, Sweezy y Sheikh, 1981. En Raúl Rojas (1989) puede verse la vertiente alemana de la disputa.

los fenómenos», en lo económico: el «*mundo* de las mercancías», siendo la mercancía el ente (*Dasein*) donde se manifiesta (*erscheint*) la esencia del capital: el valor.

60. «Los valores de uso constituyen el *contenido material* de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta [niveles B1, B2, etc.]. En la forma de sociedad que hemos de examinar [nivel B2], son a la vez los portadores materiales del valor de cambio» (*El capital* [1873], I, cap. 1, 1; ed. cast. I/1, pp. 44-45; *MEGA* II/6, 70).

Para los «marginalistas» posteriores la secuencia es inversa:

Esquema 5
SECUENCIA DEL MERCADO LA CONSUMO

Mercado ———→ comprador (necesidad + dinero) ———→ utilidad de la mercancía (valor) ———→ oferta/demanda ———→ último precio ———→ compra ———→ consumo

W. Jevons, en su *Theory of Political Economy* (1871, cuatro años después del tomo I de *El capital*), escribe:

> La ciencia de la economía política se apoya en unas pocas nocioens de carácter aparentemente simple. La utilidad, la riqueza, el valor, la mercancía, el trabajo, la tierra, el capital, son los elementos de esta materia [...] El valor depende por completo de la utilidad. La opinión dominante sostiene que es el trabajo, más que la utilidad, lo que constituye el origen del valor; y están incluso aquellos que afirman claramente que el trabajo es la causa del valor (Jevons, 1957, 1).

La formación del valor depende enteramente del *pleasure or pain* del comprador (*ibid.*, 28), del *feeling* (*ibid.*, 29): cuanto mayor placer, mayor utilidad, mayor valor, mayor precio (es un aumento de «demanda»). Hay así un «grado de utilidad (*Nützlichkeitsgrad*)»[61] que determina el valor. Como puede observarse, las categorías parten del capital ya dado, del mercado y del comprador: es una tautología desde la prexistencia del capital. El trabajador, el productor, ha desaparecido, y sólo reaparecerá como «capital humano», como «salario» (un número entre otros: la persona del trabajador, el principal «afectado», ha sido «excluido» de la comunidad de decisiones económicas).

Para Marx, por el contrario, la «utilidad» es el valor de uso del producto (*cosa* antes que mercancía) del trabajo para la *necesidad del trabajador* mismo (situación del primer «estado de naturaleza» para Adam Smith). En este caso la utilidad está determinada desde la necesidad *antropológica* del trabajador, anterior al capital. Para Apel, como para Böhm-Bawerk, la «utilidad» es la del comprador[62], y se mide por el grado de intensidad de la preferencia o «deseabilidad» (*Wünschbarkeit*) del comprador en el merca-

61. De esto depende el «final degree of utility» (*ibid.*, 52), punto de partida del futuro marginalismo.

62. Recuérdese que el «pobre» es una persona que tiene «necesidades», pero sin dinero (porque no tiene salario, o porque se le han destruido sus condiciones objetivas para reproducir su vida en la producción tradicional). Es decir, el «pobre» no es solvente: no es mercado; es un miserable del que puede prescindirse en los cálculos cínicos de la mercadotecnia. En la macroeconomía Bangladesh o el África subsahariana pasan a ser los «excluidos» del mercado mundial.

do. En este caso la utilidad está determinada ya como un momento del capital: «desde el mercado».

Es evidente que para el indio de la *encomienda* y la *mita*, para el esclavo negro, para las colonias del Tercer Mundo, para los trabajadores sobreexplotados (como lo muestra Mauro Marini [1973] en América Latina) Marx tiene categorías y perspectivas más pertinentes para construir una «económica» (filosofía ético-económica) que los marginalistas o los neoliberales, que afirman como un hecho empírico la «tendencia hacia el equilibrio del mercado» (Hayek). Por el contrario, el mercado muestra profundos desequilibrios que se hacen abismales entre Centro/Periferia, y que el sistema capitalista no podrá sino ahondar[63]. La «utilidad» constituida desde la «deseabilidad» del comprador siempre está en equilibrio o tiende a él (en la ideología neoliberal) aparentemente. La cuestión ética comienza cuando nos planteamos el hecho masivo de las «necesidades básicas» de las mayorías miserables no solventes, porque han sido excluidos del mercado.

4. NO HAY «ECONÓMICA» SIN «POLÍTICA»... NI «POLÍTICA» SIN «ECONÓMICA»

Con razón Ricoeur insiste que no es posible una «económica» sin una «política». Por mi parte, éste es un supuesto[64]. Pero si ante Apel, Habermas, Ricoeur y otros filósofos del «Centro» expongo la importancia de una «económica», es porque la filosofía hegemónica (fenomenología, analítica, hermenéutica, pragmática, etc.) no trata la «económica»[65]. ¿Cuál es la causa de este olvido de la «económica»? En el «Centro», Habermas lo expresa explícitamente en un texto ya citado en otro lugar:

> En los países del capitalismo avanzado[66] el nivel de vida [...] ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no

63. Dejo a Franz Hinkelammert en el texto ya citado, «Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung», la refutación de una economía política crítica, con explícito conocimiento filosófico de sus supuestos.

64. Véanse más arriba mis trabajos sobre filosofía política escritos durante más de treinta años; en especial el tomo IV de *Filosofía ética latinoamericana*, escrito en 1974, trata de la «política latinoamericana» antes de mis estudios intensivos sobre Marx. En la Semana Latinoamericana de 1964 en París (publicada con trabajos de Ricoeur y míos en julio de 1965 en *Esprit*), el debate fue estrictamente «político».

65. En América Latina tenemos otros motivos por los que la «filosofía política hegemónica» tampoco trata la económica. La defensa de las «democracias formales neoliberales» (como las de Alfonsín, Sarney, Salinas de Gortari, etc.) necesitan desligar el problema político (la democracia) de la económica (la miseria de las mayorías, que aumenta). Trataremos la cuestión un poco después.

66. Es decir, en la minoría de la humanidad. ¿Qué diría Habermas en los países del capitalismo periférico, explotado, semicolonial, después de cinco siglos de dominación en provecho del Centro?

> puede expresarse en términos *económicos*. La *alienación* ha perdido su forma, económicamente evidente, de *miseria* [...] De este modo, hoy en día Marx tendría que abandonar su esperanza de que también la teoría se convertiría en fuerza material tan pronto como prendiera en las masas (Habermas, 1971, 228-229/216)[67].

Ésta es, igualmente, la posición de Apel. Ricoeur, en cambio, tiene otras razones. En nuestra conversación previa al diálogo de Nápoles, en Chicago, yo le preguntaba que por qué no había emprendido como en la hermenéutica la «vía larga (*voie longe*)» de la económica. A lo que respondió que era una ciencia difícil, con supuestos propios, y que no le había podido dedicar tiempo. Creo que hay algo más. Ricoeur ha efectuado un trabajo titánico de interpretación del «texto». Pero a la reproducción de la vida, en el nivel productivo y económico, nunca le ha dedicado un trabajo importante. En *Del texto a la acción* pareciera que se va a ocupar del tema en una reflexión final; hasta hace un esquema sobre la ética, la política y la económica (Ricoeur, 1985, 393 ss.). Allí trata la cuestión aproximadamente en el mismo sentido que la crítica o advertencia que me hizo en Nápoles:

> Esta reducción de lo político a lo económico es responsable del marcado desinterés por parte de los pensadores marxistas por los problemas específicos planteados por el ejercicio del poder: problemas eminentemente políticos como se dirá más adelante (*ibid.*, 396).

Es decir, Ricoeur lucha contra un economicismo marxista estándar, y defiende la importancia de lo político. Estoy completamente de acuerdo con la posición de Ricoeur; sin embargo, él no responde a mi crítica: ¿por qué Ricoeur no ha desarrollado una económica?

Para Ricoeur lo económico es abstracto, es un subsistema de lo político (¿no habrá caído en un politicismo?):

> En un sentido, el plano económico-social es una abstracción en la medida en que la vida económica de una nación es incorporada a la política a través de las decisiones tomadas por los Estados (*ibid.*, 395).

¿No habrá una consideración parcial de lo económico en Ricoeur? ¿No hará falta una reflexión más precisa de la lógica de la «vida» humana, las relaciones persona-persona en el nivel de la reproducción de la historia como vida, del trabajo, las estructuras económicas concretas propiamente dichas, etc.[68]?

67. Habermas tiene conciencia de que esta reflexión vale, como decía un antropólogo africano irónicamente, «para la *tribu* europea», que con Estados Unidos y Japón constituyen algo así como el 15% de la humanidad actual.

68. Quizá por la misma razón Ricoeur no entiende mi objeción. Yo no digo que el «texto» sea en realidad el «producto» de un trabajo. Sería un economicismo hermenéutico

Lo mismo acontece con Habermas. Al comienzo de la *Teoría de la acción comunicativa*, indica por qué la sociología[69] le interesa más a sus reflexiones filosóficas que la economía:

> *Como* economía política, la ciencia económica mantiene inicialmente todavía, en términos de teoría de la crisis, una relación con la sociedad global [...] Pero con todo ello acaba rompiendo la economía al convertirse en una ciencia especializada. La ciencia económica se ocupa hoy de la economía como un subsistema de la sociedad y prescinde de las cuestiones de legitimidad (Habermas, 1981, I, 19, trad. cast.).

Exactamente, con Marx, la economía política era lo que denomino una «económica (*Ökonomik*)», para devenir posteriormente sólo una «ciencia económica (*Wirtschaftwissenschaft*)». De lo que estoy hablando, desde el origen del diálogo con Apel y Ricoeur, es de esa «económica» que tiene relación con la sociedad global (*Lebenswelt* y sistema), pero no sólo en cuanto a una teoría de la crisis, sino en cuanto a la fundamentación de «todo lo económico» desde una antropología y una ética: desde una comunidad ideal de productores (nivel A2) que puede criticar la sociedad fáctica del sistema capitalista (e igualmente el del socialismo real estalinista).

A la manera apeliana, lo he expresado de la siguiente manera en el trabajo «Hacia un diálogo Norte-Sur»:

injustificable, por mi parte. Lo que yo indicaba en mi crítica era que, así como por el trabajo se alcanza un producto, y un trabajador puede ser dominado por otro (p.e. un conquistador), y la injusticia significa aquí el robo del valor del trabajo del dominado, de manera analógica, el dominador (p.e. el conquistador del Yucatán mexicano) que ha escrito un «texto» (p.e. el Nuevo Testamento cristiano) no cumple con las reglas hermenéuticas de justicia, primero, al imponer a los mayas del Yucatán un «texto *extraño*», bajo violencia; segundo, al ignorar el «texto *del dominado*» (p.e. el *Popol Vuh*). Es decir, y ésta era la pregunta no contestada por Ricoeur: ¿No se podría *complificar* la hermenéutica con casos históricos como el de la conquista de América por españoles en México o franceses en Canadá? ¿Hasta qué punto el dominado puede leer el «texto» del dominador o el dominador el «texto» del dominado? ¿Cuáles son las dificultades hermenéuticas, las categorías que habría que desarrollar para analizar esos casos que nos interesan en América Latina? Se trataba, entonces, de indicar temas hermenéuticos no desarrollados en el «Centro», pero de sumo interés en la «Periferia». Nada más y nada menos. Feuerbach, en *La esencia del cristianismo*, cap. 28, al final, escribe: «Vino y pan obtienen su materia de la naturaleza, su forma como productos humanos [...] Comer y beber es el misterio de la Cena [...] El comer y el beber, porque son actos comunes y cotidianos, son actos religiosos». Pareciera que Ricoeur lee el «Texto», pero no tiene «pan y vino» para comer y beber. Tiene «sentido», pero sin «contenido» carnal. ¡La hermenéutica sin económica está vacía; la económica sin hermenéutica está ciega!

69. Y por ello dialoga con Max Weber, Mead, Durheim, Parson, etc. De dialogar con los economistas (Smith, Ricardo, Malthus, Marx, Jevons, Marshall, Keynes o Hayek) hubiera tenido que complificar su concepto de racionalidad, al incorporar la mediación del producto *material técnico* de la relación práctico-económica, que es muy distinto que el lenguaje en la relación práctico-pragmática.

> Quien *trabaja* puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión de que necesariamente en tanto productor, ya ha aceptado una norma ética. Esta norma ética puede ser explicitada de la siguiente manera: El que *trabaja* ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano, es decir, que las pretensiones de *justicia* pueden y deben ser satisfechas a través de *actos de trabajo*, no sólo técnicamente adecuados, sino prácricamente *justos* (Dussel, 1993e[70]).

Para una filosofía de la liberación, que parte de la masiva *miseria* (un punto de partida muy diferente al de Habermas desde el *capitalismo* tardío de la «minoría» de la humanidad), es esencial desarrollar una «económica» que subsuma a la ética como un momento fundante de su desarrollo —y no, como en el caso de la «ciencia económica», por ejemplo de un Hayek, al que la muerte de pueblos enteros que no pueden competir en el mercado mundial lo deja perfectamente inmune de toda responsabilidad, porque esos efectos negativos no caen dentro del quehacer de la «ciencia económica».

Acepto los «consejos» de Ricoeur. En realidad los suponía, y pienso que una económica sin política es irracional, economicismo, injustificable para una filosofía de la liberación. Pero, al mismo tiempo, «advierto» igualmente un cierto «politicismo» en Habermas o Ricoeur. Ese «politicismo» también es frecuente en América Latina, pero por otras razones. De manera que mi insistencia en lo «económico» tiene dos frentes: el europeo y el latinoamericano. En efecto, en la fase de las dictaduras de Seguridad Nacional (ver Esquema 1) se fue gestando una teoría[71] y un acuerdo por la «democracia» (sostenida tanto por la izquierda en crisis como por las burguesías descartadas por los militares, ya que su proyecto neoliberal y trasnacional no necesitaba la alianza con las propias burguesías nacionales periféricas). Surge así una fuerte corriente de reflexión teórica sobre la «democracia» en América Latina[72], pero, en general, desvinculada de un proyecto económico novedoso, ya que de hecho siguió sosteniendo el proyecto militar neoliberal, causa del empobrecimiento de las grandes mayo-

70. Trabajo presentado en el setenta aniversario del nacimiento de Apel en Fráncfort.
71. Véanse, por ejemplo, las siguientes obras: O'Donnell, 1978 y 1982; González Casanova, 1965; Lechner, 1981 y 1981b; Camacho (ed.), 1982; Moulian, 1983; etcétera.
72. Véase para la problemática de conjunto el artículo de Marcos Roitman Rosenmann, «La política y las opciones de la Democracia en América Latina», ponencia inédita presentada en Pontevedra, 10 de abril de 1991; Hinkelammert, 1987; Varios, 1978; Lechner, 1990; O'Donnell, 1986, I-IV y 1979; Varios, 1990, 247-360; Coraggio y Doséere (eds.), 1986; Cuevas, 1988; Di Tella, 1990, 142-176; González Casanova, «La democracia en América Latina. Actualidad y perspectiva», en I Seminario Internacional, Madrid, 15-20 de abril de 1991, ponencia; Íd., 1985; Hengstenberg, 1989; Labastida (ed.), 1986; Lebmann, 1990; Matus, 1989; Munck, 1989; Núñez y Burbach, 1986; Pereyra, 1990; Portantiero, 1988; Roitman y Castro Gil (eds.), 1990; Varios, 1989.

rías. Con la elección de Alfonsín en Argentina en 1983, se inicia una etapa «democrática» en la década de los años ochenta. Pero dichos gobiernos elegidos por votación popular (algunas veces distorsionada, fraudulenta, etc.) no han modificado el proyecto económico de las dictaduras. Es más, han impulsado un cierto «neoliberalismo» (como en el caso de Salinas de Gortari, Menem, Fujimori, de Mello, Carlos Pérez), y han desmantelado antiguas instituciones del Estado del bienestar populista y desarrollista anterior, y han sumido a las grandes masas en una pobreza mayor que durante las dictaduras. Por lo que, después de diez años de «democracias *formales*», el reclamo por atender el nivel económico es filosófica, ética y objetivamente relevante. Por otra parte, la impagable deuda externa contraída por las dictaduras militares o gobiernos civiles profundamente corrompidos, y los dolosos mecanismos de los bancos trasnacionales de los países centrales, exigían una cierta «legitimidad» en los gobiernos pagadores. Se hizo al pueblo responsable de elegir a sus gobiernos democráticamente para pagar una deuda que ellos no contrajeron ni de la que obtuvieron provecho alguno. La «democracia *formal*», de la que debemos aplaudir tantos aspectos positivos, encubre también una gran injusticia.

Por ello, la filosofía política latinoamericana (la «política»), cuando es responsable y ética, debe articularse adecuadamente (estudiando su *mutua condicionalidad*) a una filosofía económica (la «económica»).

Hoy en América Latina hablar de «democracia» o «política» no es suficiente. Es necesario una «democracia social» o «material-económica» y una filosofía política articulada adecuadamente a una filosofía económica. Es evidente que es necesaria una democracia política, social, económica y cultural, de defensa de la identidad cultural y de desarrollo nacional, vinculado a lo internacional.

Se puede ahora comprenderse lo que puede significar para un filósofo de la Periferia el «consejo» que se enuncia así:

> Nuestra historia compleja y confusa da solamente el derecho de poner en guardia a nuestros amigos de discusión contra la tentación de cualquier acortamiento de la historia (Ricoeur, 1992, 113).

No podemos menos que comentar algo. En primer lugar, si la historia de Europa es compleja y confusa, la nuestra, por ser colonial (es decir, que tiene una historia propia, que además está determinanda por las metrópolis extranjeras), es todavía más compleja y confusa. En segundo lugar, no se trata de repetir los cinco siglos de Modernidad a nueva cuenta (para en el año 2500 llegar al presente europeo[73]), sino que es necesario poder

73. La «falacia desarrollista» consiste exactamente en sugerir a otros pueblos o culturas seguir el camino europeo de desarrollo. La expresión «acortamiento de la historia» es ambiguo: ¿quiere indicar seguir el mismo camino lento europeo o la imposibilidad de un camino

efectuar *un camino propio de desarrollo*, diferente al europeo (porque hasta el presente hemos sido la «otra cara» del mismo sistema, pero la «cara» explotada, dominada, dependiente), y por ello *a priori* no deben descartarse cambios estructurales de fondo[74].

5. LA «RAZÓN ÉTICA» ORIGINARIA

Un último punto para hacer avanzar la discusión. La filosofía de la liberación ha expresado siempre ser primeramente ética, política, y por ello parte del ejercicio de una «razón ética» originaria. Quiero explicar la cuestión para precisar diferencias.

En efecto, lo que le importa a la filosofía de la liberación es el Otro, como «pobre» (en los sistemas económico-políticos, como clase oprimida, como país subdesarrollado, como marginales sin trabajo, etc.), como la mujer (oprimida en el machismo o patriarcalismo), como los niños o jóvenes o cultura popular (dominados por una pedagógica de la dominación), como razas discriminadas, como generación futura (en la destrucción ecológica), etc. Distintas maneras de ser «afectados-excluidos» en las diversas comunidades de comunicación hegemónicas. «Otros» ante los *textos* escritos y leídos por los que los oprimen. Todos esos Otros, en cuanto sujetos de su propia liberación, en cuanto su praxis de rebeldía y lucha es justa, en cuanto deben crear *nuevas instituciones* en sistemas futuros... Éstos son los temas de la filosofía de la liberación. Pero todo ello pende, depende, puede deducirse y fundamentarse a partir de una «razón ética». La cuestión es la siguiente: ¿cómo se descubre en un sistema a la parte funcional como Otro[75]?, ¿es posible tomar en serio la «interpelación» del afectado-excluido cuando no se tiene conciencia de tal exclusión[76]?

revolucionario rápido o un rápido camino propio? Es racional el intentar ahorrar tiempo, dentro de un proyecto realista, para evadirse del «círculo vicioso» que necesariamente desemboca en el fracaso (como puede ser un proyecto neoliberal de desarrollo, cuyo fruto nunca podrá alcanzar dicho «desarrollo», a causa de la estructura internacional de explotación que le impide una acumulación nacional suficiente para un «despegne» real).

74. Es lo que llamamos en el primer diálogo con Apel «la comunidad de comunicación histórico-posible» (en Apel y Dussel, 1992, 78 ss.). Es un «proyecto de liberación» que exige saber «gobernar» la crisis permanente de los países periféricos, pero no *a priori* declarando como imposible el que pudiera haber una transformación profunda, o aun revolucionaria (aunque las circunstancias actuales están muy lejos de permitirlo, pero sólo la prudencia política situada puede evaluarlo).

75. Es decir, al «obrero asalariado como mediación de la valorización del valor» *como persona libre transinstitucional*; a la mujer objeto sexual como sujeto de nueva sexualidad; al niño o a la juventud como «recipiente de una pedagogía memorativa» como creador de nueva cultura; etcétera.

76. En el esclavismo de la Nueva Inglaterra, por ejemplo, del siglo XVIII, ¿cómo se podía tomar éticamente en serio la exigencia de emancipación de un esclavo que se rebelaba?

Históricamente, en concreto, toda «comunidad de comunicación real» (Apel) o todo «texto» empírico (Ricoeur) excluirá necesariamente (o si no estaríamos en el reino de la libertad final) a algún Otro[77]. La pregunta es, de nuevo: ¿qué *tipo de racionalidad* se dirige al Otro antes y después de la organización de las instituciones funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales, argumentativos (Apel), textuales (Ricoeur), políticos (Rawls), económicos (Marx), etc.? Llamaremos «razón ética» a ese *tipo de racionalidad* (aún diferente de la razón discursiva, estratégica, instrumental, emancipatoria, hermenéntica, etc.). Veamos un texto de Lévinas:

> La proximidad indica entonces una *razón* anterior a la tematización de la significación del sujeto pensante, anterior al referirse a términos en el presente, una *razón pre-original*[78] no procediendo de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica*. Una *razón* anterior al comienzo, anterior a todo presente, pues mi responsabilidad por el Otro me mueve antes que toda decisión, antes que toda deliberación [...] Mientras que la razón de la justicia, del Estado, de la tematización, de la sincronización, de la representación del *logos* y del ser no llega a absorber en su coherencia la inteligibilidad de la proximidad en la que ella se despliega (Lévinas, 1974, 212-213).

La «razón ética» es el momento originario racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que el Otro nos impacta *antes* de toda resolución o compromiso a su respecto; es la «re-sponsabilidad por el Otro» *a priori*, y como presupuesta ya siempre, dada en toda expresión lingüística proposicional, argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en todo texto, en toda praxis. Es el momento ilocucionario mismo en el origen de todo «acto de habla»; es la intención constitutiva anterior al «acto de trabajo», a toda división del trabajo, a toda pretensión de servicio o solidaridad para con el Otro[79]. Ese «estar»[80], ese «Decir (*Dire*)», antes de

77. Es decir, la comunidad de comunicación no convocará en el siglo XVIII al esclavo como «afectado», ni en ese siglo a la mujer, al niño o a la generación futura para que comparezcan (al menos mediante un representante), ya que no se tiene conciencia siquiera de que son «afectados», excluidos. Esa «ceguera» irrebasable es el límite de la época, pero es igualmente el límite de toda pretensión ética absoluta. De la misma manera, el dominado excluido no podrá producir un «texto», porque no es autor de ninguno todavía —ésta es una dificultad de los historiadores al no encontrar archivos de los oprimidos; deben leer en los «textos» de los dominadores la ausencia de los oprimidos—. La «historia de las mentalidades» se hace en los archivos criminológicos: el Otro excluido sólo aparece como «criminal», como «prostituta», como «condenado».

78. Lévinas la denomina «pre-original»; nosotros dejaremos el concepto de «original» en su sentido radical, «pre-discursivo».

79. Éste es el tema de todo ese extraño y profundo libro de Lévinas, en el que describe fenomenológicamente, a la manera de una cuasi-intención fenomenológica, el «para-el-Otro (*pour Autrui*)» de la subjetividad, que se hace patente en situaciones tales como la del perseguido en el sistema, por el Otro, como el rehén en manos de la Totalidad.

80. En castellano podemos diferenciar «estar» de «ser». La patencia de la subjetividad

todo «lo dicho (*le dit*)» (sea argumento o texto), ese «estar expuesto» en la propia piel ante el Otro[81] lo hace posible la «razón ética», en la que consiste «la rationalité même de la raison» (Lévinas, 1974, 203). Para Lévinas y la filosofía de la liberación, «la totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo[82], están en todo momento a punto de transformarse en el centro de gravitación de ellas mismas» (1974, 203), pero en realidad todas se originan en el momento práctico por excelencia de la «razón ética» que establece el «estar-siendo-por-el-Otro», como re-sponsabilidad *a priori*, en el «cara-a-cara» de la «proximidad»[83].

Apel intenta una fundamentación última a partir de la argumentación como institución racional vigente aún en la *Lebenswelt*. Desde ella, desde lo ya siempre presupuesto *a priori*, se intenta mostrar al escéptico que no puede negar las «pretensiones de validez» de toda comunicación (argumentación) sin autocontradicción performativa. Dichas «pretensiones» presuponen la norma básica ética, que podría enunciarse como «una en principio ilimitada comunidad de comunicación, *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales*»[84]. Es exactamente en este «reconocimiento» originario del Otro *como persona*, como igual, en lo que consiste la posición ética, donde se fundan las pretensiones de validez y toda la pragmática trascendental. Y bien, ese «encuentro», ese «reconocimiento» originario, el *a priori* de toda ética, es lo que Lévinas llama *proximité*, «cara-a-cara», momento de lo que yo llamaría ahora el ejercicio de la «razón ética» por excelencia. La razón discursiva se funda en esta «razón ética»: si se argumenta (momento teórico de la razón) es porque deben aportarse al Otro razones para llegar a un consenso, acuerdo, y no mera-

originaria «por el Otro» se dice bien en nuestra lengua en el «*estar-siendo* re-sponsable por el Otro».

81. Es interesante que Lévinas insista en la «desnudez», la vulnerabilidad y sensibilidad de la piel (1974, 94 ss.), de la corporalidad: «Le dire signifie cette passivité; dans le dire cette passivité signifie, se fait signifiance; exposition en-réponse à [...], être-à-la-question avant toute interrogation, avant tout problème, *sans vêtement*, sans cosse pour se protéger, dépouillement [...] Dénudation au delà de la peau, jusqu'à la blessure [...] vulnérabilité» (p. 63). Lo mismo que Marx: el «trabajo vivo» ante el capital, al venderse, ofrece su «inmediata carnalidad (*Leiblichkeit*)»; es un «despojamiento total esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta» (texto ya citado de los *Grundrisse*, 1974, ed. al., p. 203; ed. cast., I, p. 236). En *El capital* de Marx vuelve la metáfora levinasiana de la piel, ahora como cuero del «cordero inocente» llevado al matadero o a la esquila: «como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan» (*El capital*, t. I, fin del cap. 4). El «trabajo vivo» —cerca del texto citado por Apel— ofrece «como mercancía su fuerza de trabajo misma, la que sólo existe en la *carnalidad viva* (*lebendigen Leiblichkeit*) que le es inherente» (*ibid.*, ed. cast., I/1, p. 205; *MEGA* II/6, 184).

82. Y debería agregarse: la argumentación, la comunicación, el texto, etcétera.

83. Véase la categoría de «proximidad» en mi *Filosofía de la liberación*, cap. 2.1.

84. «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética...» (Apel, 1986a, 161).

mente usar la violencia (lo irracional). Pero la razón discursiva es un momento fundado de la «razón ética» (el «por el Otro» de la razón práctica originaria, anterior a todo argumento y a toda comunicación). Aun las «pretensiones de validez» de la comunicación se fundan en la «razón ética» previa: desde el Otro lo válido queda fundado. Así se expresa Lévinas sobre la «razón ética»:

> La ética, hasta el extremo de la *exposición* y la sensibilidad de una subjetividad ante otra, deviene moralidad [...] tan pronto como se mueve en el mundo político del impersonal *Tercero*; el mundo del gobierno, de las instituciones, tribunales, prisiones, escuelas, comités, etc. Pero la norma que debe seguir inspirando y orientando el orden moral es la norma ética de lo interhumano [...] Es por esto que la filosofía ética debe ser considerada como la filosofía primera (Kearney, 1984, 65-66)[85].

Aun la refutación del escéptico (p.e. Apel) y su nueva aparición inevitable (p.e. Rorty) quedan explicadas desde la «razón ética». En un texto profundo, Lévinas se ocupa «del continuo retorno del escéptico y su refutación» (Lévinas, 1974, 213 ss.). Todo discurso, igualmente el argumentativo, guarda siempre una «distancia» propia de «lo dicho» al «Decir» como exposición originaria. El escéptico es «sensible» a esta distancia, el dogmático la anula, o la olvida. Lévinas se pregunta:

> El discurso coherente, que se absorbe por completo en lo Dicho, ¿acaso no debe su coherencia al Estado que excluye, mediante la violencia, el discurso subversivo? [...] Es en la asociación de la filosofía y el Estado [... como] el interlocutor que no se doblega a la lógica sufre la amenaza de prisión o de asilo [...] la violencia o la razón de Esrado aseguran al racionalismo de la lógica su universalidad y a la ley la materia que le está sometida (1974, 216)[86].

La «razón ética» abre, como anterioridad, el «espacio-posibilidad» de la «acción comunicativa», de la «argumentación», del «texto» (como quehacer del escritor y del lector) desde la capacidad originante de establecer el «encuentro» con «el Otro-afectado-excluido», y subvertir así las estruc-

85. Véanse, sobre Lévinas: Critchley, 1992, 156 ss., sobre el escepticismo; Gibbs, 1992. Es interesante anotar que estos autores (como los franceses y alemanes que escriben sobre Lévinas recientemente) no indican para nada la «recepción» de Lévinas en la Periferia mundial, en la filosofía de la liberación, desde fines de la década de los sesenta (mucho antes del descubrimiento de Lévinas que ahora se produce en el «Centro»).

86. Seguro que Lévinas está pensando en el estalinismo o nazismo, pero debemos de todas manera recordar estas expresiones en un momento en que el capitalismo se ofrece ahora como «sin alternativas» y un racionalismo o una hermenéutica ingenuos en lo económico se transforman en cómplices de los dominadores del «sistema-mundo».

turas que lo dominan, lo ocultan aun para la comunicación (por desconocido), para la argumentación (por no participante), para el «texto» (ya que es el «no-texto» del «texto *hegemónico*»; es el excluido del «mundo del texto»[87]).

La «razón ética» está en el origen de la liberación del pobre, de todo excluido, porque des-cubre el rostro en-cubierto y lo re-conoce como persona, como igual, como el Otro, como *Sujeto* posible del proceso de «liberación» para llegar a ser «libre», participante de la *nueva* comunidad de comunicación futura, real, productor-lector del *nuevo* «texto» del *nuevo* argumento. Esa «libertad» futura es hoy sólo una utopía en la que se espera, por la que se lucha, desde la que se piensa como filosofía de la liberación.

87. Cuando ese «excluido del texto» se expresa, causa una sensación de novedad, como en *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, o en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. ¿«Soledad» del afectado-excluido?

8

LA ÉTICA DEL DISCURSO ANTE EL DESAFÍO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN [II]*

Karl-Otto Apel

1. INTRODUCCIÓN: EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Mi ponencia pretende ser la continuación de un diálogo con Enrique Dussel iniciado con anterioridad[1]. Al respecto apareció de mi parte hasta ahora sólo una introducción que por desgracia no puede tener continuidad enseguida, como estaba previsto. Esto tuvo la desafortunada consecuencia de que mi introducción, que contenía tan sólo reflexiones acerca del posible contenido de la discusión prevista, fue confundida con esta última o por lo menos fue recibida y contestada como si hubiera sido parte de una toma de posición de la ética del discurso sobre la ética de la liberación[2]. Esta estimación se refiere especialmente a mis alusiones —por cierto no libres de prejuicios— sobre la teoría del valor del trabajo de Karl Marx y su relación con la teoría económica de la dependencia.

En esta ponencia no trataré primero —o no trataré inmediatamente— esta temática central y concreta de la filosofía de la liberación, sino que abordaré primero las aportaciones de Enrique Dussel en las que él intenta relacionar la ética de la liberación y la ética del discurso. A ello se orientan, en primer lugar, las siguientes aportaciones: *a*) «La comuuidad de vida y la

* Ponencia presentada en el Seminario de São Leopoldo (Brasil), celebrado del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1993. Traducción de María Brumm. Ha aparecido en portugués bajo el título «A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana», en Sidekum y Fornet-Betancourt, 1994, 19-39; y en alemán en Fornet-Betancourt (ed.), 1994, 17-38.

1. Véase Apel, 1992. Además de los trabajos que nombraremos más abajo, ténganse en cuenta: Apel, «Diskursethik als Verantwortungsethik», en Fornet-Betancourt, 1990, 10-40 («La ética del discurso como ética de la responsabilidad). También Dussel, 1993e; 1993b, 67-83; Dorschel *et al.*, 1994, 378-396.

2. Véase el capítulo 6 de esta obra.

interpelación del pobre» (ponencia de Friburgo[3]); *b*) «La razón del Otro. La interpelación como acto de habla»[4], y *c*) «Del escéptico al cínico (Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación)»[5].

2. NUEVO PUNTO DE PARTIDA: LA IMPUTACIÓN HEURÍSTICA DE UNA RELACIÓN DE COMPLEMENTACIÓN

En sus tres aportaciones al diálogo, Enrique Dussel presentó pruebas asombrosas e imponentes de su voluntad y capacidad de apropiación comprehensiva del juego lingüístico de la ética del discurso, para ser más exacto, del juego lingüístico del giro post-lingüístico (*post linguistic turn*), de la pragmática universal y de la pragmática trascendental, respectivamente. Tres veces, de diferente manera, intentó comprobar una relación complementaria entre el punto de partida de la ética del discurso y el de la ética de la liberación, una relación de complementariedad aceptable, por decirlo así, por ambas partes. Así, por ejemplo, plantea en su primera aportación una relación complementaria entre la «comunidad ideal de comunicación» como requisito anticipatorio de la pragmática lingüística trascendental y la «comunidad ideal de vida» como requisito anticipatorio de una filosofía trascendental de la liberación que incluiría también una «economía trascendental». En su segunda aportación establece una relación de complementariedad entre la «interpelación a la razón del otro» en el discurso argumentativo y la interpelación correspondiente del «otro», quien está excluido de la comunidad real de comunicación, el «pobre» del Tercer Mundo, por quien pretende abogar la ética de la liberación. Finalmente, en su tercera aportación, hay una relación complementaria entre la refutación pragmático-trascendental del escéptico al servicio de la última fundamentación de la norma básica de la ética del discurso, y la lucha intelectual de la ética de la liberación contra el cínico, esto es, contra la racionalidad estratégica del sistema capitalista dominante que ni siquiera entabla relaciones de discurso con el otro marginado.

En vista de estos intentos de mediación de Dussel que caractericé a grandes rasgos, quisiera constatar, en primer lugar, que estoy a favor también de la posibilidad de una complementariedad mutua entre la ética de la liberación y la ética del discurso. Y como heurística de una comparación crítica de ambos puntos de partida, la concepción de Hans Schelkshorn[6], a quien puede considerarse hoy el mejor conocedor de ambos

3. Véase E. Dussel, capítulo 2 de esta obra: «La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación».
4. Capítulo 4 de esta obra.
5. Capítulo 5 de esta obra.
6. Véase Schelkshorn, «Discurso y liberación», en Dussel (ed.), 1994, 11-34, y en alemán en Fornet-Betancourt (ed.), 1992, 181-207; Íd., 1992 y 1997.

puntos de vista, se me presenta como la más plausible. Schelkshorn reconoce claramente el diferente punto de partida de ambas éticas que, claro está, tiene que ver mucho con su ubicación geográfica e histórica, pero de ninguna manera puede reducirse a ella de manera relativista; mucho menos en el sentido de una puesta en evidencia *a priori* de la ética del discurso como una ideología de la comunidad de comunicación real dominante, esto es, la del Norte o del capitalismo. Según Schelkshorn, existe más bien una diferencia relevante metodológica, en primer lugar, entre las dos éticas, según sus diferentes situaciones, de tal manera que pueden corregir mutuamente sus ventajas y debilidades, mas no se pueden excluir la una a la otra. Quiero caracterizar brevemente esta constelación en lo que sigue.

2.1. *El punto de partida de la ética de la liberación: la evidencia vivencial ética de la «interpelación del pobre»*

La ventaja de la ética de la liberación radica en su experiencia auténtica de la miseria y la exclusión de los pobres de este mundo, esto quiere decir, la exclusión de aproximadamente el 75% de la humanidad de casi todos los discursos relevantes que le conciernen en las áreas de la política, la economía y la cultura. De esta experiencia de la «exterioridad» (Lévinas) de los derechos del otro, resulta —muy similar al caso de la experiencia del proletariado de los jóvenes Marx y Engels— una evidencia para la toma de partido necesaria y ética, que a primera vista hace parecer superflua cualquier fundamentación, mucho menos una fundamentación última (de la validez intersubjetiva) de las normas éticas, que incluso la hace parecer un escape ideológico. El «grito» de los hambrientos y oprimidos es el punto de partida de su «interpelación», que tendrá que elucidarse aún; este «grito» es de hecho un reclamo de hacer valer los derechos *a priori*, intersubjetivamente válida (con obligatoriedad intersubjetiva). En este sentido, el punto de vista de los oprimidos siempre es el punto de vista de la humanidad en tanto pauta ética. En esto consistió, como ya dije, la evidencia original de la toma de partida de Marx a favor del proletariado y en ello consiste hoy en día, en el conflicto Norte-Sur, la evidencia de la exigencia ética que se expresa en el rostro del pobre, según Lévinas y Dussel respectivamente, al «irrumpir Dios en la vida» (Lévinas) —especialmente también en la vida de los satisfechos y complacidos.

Pero en la medida en que la interpretación ética política y empírica de las ciencias sociales intercede a favor del «derecho» interpelativo de los pobres y marginados y trata de guiar la «praxis de la liberación», en esta medida se vuelven problemáticas la toma de partido y la formación de teorías que se vincula a ella. En este momento necesita la fundamentación normativa de su rectitud, por principio, así como de la responsabilidad de sus consecuencias. Esto no sólo vale para una fundamentación última filosófica de los principios del discurso, sino también para una constante

intervención a través de los discursos de los afectados —en tanto posible— y de las ciencias sociales empíricas.

Hay que admitir y hasta enfatizar que la filosofía de la liberación, en el discurso ahora necesario, tiene la tarea de recordar constantemente la evidencia de la interpelación justa de los pobres; además tiene la tarea de la crítica ideológica de la filosofía y las ciencias sociales dominantes, especialmente de la economía. No obstante la evidencia original de su compromiso ético, en la medida de su elaboración relevante teórica y práctica, corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer sobre los pobres de manera muy sensible. Quiero decir que el riesgo de un tal desarrollo se puede estudiar muy bien no sólo en la elaboración teórica e implementación práctica del marxismo, sino también en los intentos de una realización político-económica de la liberación del casi-proletariado del Tercer Mundo. Pienso no sólo —pero también— en Pol Pot o en «Sendero Luminoso» de Guzmán, sino en los intentos muy respetables, en mi opinión, de Fidel Castro y los sandinistas. No es completamente ajeno querer atribuir el fracaso de muchos de estos intentos a los errores o hasta faltas de sus iniciadores. Más bien me es importante constatar, en primer lugar, que la filosofía de la liberación no puede simplemente derivar de la indudable evidencia de su punto de partida empírico a la vez que ético una primacía de evidencia coucreta y de validez intersubjetiva para elaborar su teoría y llevarla a la práctica. La filosofía de la liberación, al igual que todos los demás intentos de filosofía macro-ética y de las ciencias sociales críticas, pronto se topa en esta área problemática de la verificación con el riesgo de falibilidad, pero también, como veremos, con la problemática de la aplicación de la ética del discurso.

En el caso de la ética del discurso, sin embargo, la estructura arquitectónica de las ventajas y desventajas más bien lleva acentos contrarios. Pues ella parte del punto de vista filosófico-trascendental-esotérico de la fundamentación última de la validez en general. Aquí tiene su base de evidencia desde la cual va emprendiendo la aplicación de argumentaciones, con sus reglas de procedimientos, en situaciones específicas, tanto geográficas como históricas; desde allí emprende también la crítica de normas morales o discursos prácticos de legitimación. Desearía explicar un poco más detalladamente este enfoque de la ética del discurso.

2.2. *El punto de partida de la ética del discurso: la fundamentación última trascendental-pragmática rompe el bloqueo de la racionalidad ética causado por el cientificismo y el relativismo*

Desde un principio, la ética del discurso fue concebida —al menos en el caso de la pragmática trascendeutal— como macro-ética referida al plane-

ta[7]. De ninguna manera, ni antes, ni ahora, está orientada hacia el problema intra-académico de la fundamentación última como refutación del escéptico, sino que se orienta, desde un principio, hacia la cuestión de cómo superar las consecuencias a nivel mundial de la ciencia y técnica contemporáneas —por ejemplo, la crisis ecológica— a través de una ética de responsabilidad de validez universal[8].

Sin embargo, este problema me ha obligado a preguntarme por una posible fundamentación última de la ética. En los dos frentes del análisis di con el escéptico como oponente posible, no de manera inmediata, pero sí en última instancia. Resulta que el escéptico es, desde los tiempos antiguos, el interlocutor decisivo en las indagaciones de las condiciones de posibilidad de una filosofía intersubjetivamente válida, no importando su motivación a su ubicación histórico-geográfica. Esto significa: si no pudiéramos refutar al escéptico, entonces la argumentación válida —y esto es la filosofía y la ciencia— sería imposible de antemano. Sí podemos, en cambio, refutar al escéptico probándole que él mismo tiene que presuponer y utilizar necesariamente las condiciones normativas del discurso en su argumentación y que no puede negar esto sin caer en una contradicción performativa: si podemos probar esto —no sin contar de su parte con la reflexión de buena voluntad sobre las presuposiciones de su argumentación—, entonces no sólo hemos refutado al escéptico, sino que hemos ganado una base indiscutible para la argumentación en la filosofía y la ciencia. No se ha conseguido un sistema de axiomas para deducciones racionales de teoremas como esperaba el racionalismo clásico; sin embargo se tiene una condición trascendental-pragmática (esto es, no lógico-semántica sino dialógico-dialéctica) para la presentación y defensa argumentativas de cualquier axioma de posibles teorías.

Lo éticamente relevante de este argumento trascendental pragmático desde un principio no sólo consistió en fundamentar la validez de la argumentación filosófica en general por el camino de la refutación del escéptico, sino que consistió en probar que el reconocimiento de ciertas normas éticas fundamentales forma parte de las condiciones normativas de la argumentación. Se reconoce, por decirlo así, la ética de una comunidad ideal de comunicación que consiste en normas básicas, entrelazadas entre sí, en el sentido de los mismos derechos, de la misma responsabilidad; esto es, de solidaridad por parte de todos los interlocutores posibles —en contraste, por ejemplo, con la defensa amoral del interés propio en un discurso de negociación estratégica (también con un contrato *à la* Hobbes) (Apel, 1993, 149-172)—. El punto principal ético de la pragmá-

7. «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en Apel, 1972-1973, II, 358-436/341-413.

8. «The Ecological crisis as a problem for Discourse Ethics», en Apel, 1992d.

tica trascendental reside en una inteligencia que fue imposible aun para la filosofía del sujeto de la Edad Moderna —Descartes, Kant y Husserl—. Reside en la inteligencia de que la proposición no-falsificable del «Yo pienso» (*ego cogito*) no puede *entenderse* como *trascendentalmente solipsista y autárquica* en el sentido del *solipsismo metódico* (en este caso no podría ni siquiera expresarse), sino que debe entenderse como «yo argumento en el discurso», y esto quiere decir: argumento como miembro de una comunidad real de comunicación (determinada históricamente) a la vez que como miembro de una comunidad comunicativa *ideal* e ilimitada (por lo tanto abierta hacia el futuro) y necesariamente anticipada contrafactualmente.

Basándome en esta reflexión, creo, me fue posible romper el bloqueo a la fundamentación racional de una ética con validez universal en dos frentes de una discusión entendida como global:

Primero —para empezar con lo histórico— en vista de la monopolización ampliamente aceptada de toda racionalidad fundamentadora por parte de *la racionalidad de la ciencia neutra de valores* (y de la racionalidad *instrumental y estratégica* que ésta idealmente presupone, también neutra de valores), aquí se ha podido demostrar que aun la racionalidad científica neutra de valores, en la dimensión sujeto-objeto, presupone, en la dimensión sujeto-cosujeto de la comunidad argumentativa de los científicos, la ética solidaria ya esbozada de la comunidad ideal de comunicación. De modo que, creo, especialmente en los últimos tiempos, ha podido demostrarse que también se puede romper el bloqueo historicista o cultural-antropológico relativista de la fundamentación racional de una ética válida universalmente (Apel, 1991, 261-278). ¿Cómo se puede demostrar esto? Por ejemplo:

La argumentación del relativista se sirve necesariamente de la diferenciación y la interdependencia entre el *a priori* de la comunidad comunicativa *real* e *ideal*: en relación a la primera se refiere con razón a la dependencia cultural histórico-geográfica y a la parcialidad de cualquier persona que argumenta —ésta también en el sentido de su dependencia no-reflexionada de una tradición moral particular—. Aquí el relativista es heredero del racionalismo histórico-hermenéutico y etnológico-antropológico. Pero por el simple hecho de argumentar y de ser capaz de reconocer la relatividad cultural como límite de la aspiración a la validez universal, el relativista tiene que presuponer y a la vez dirigirse de cierta manera a la instancia de reflexión metahistórica de la racionalidad universalmente válida de la comunidad del discurso ideal e ilimitada.

Éste se muestra, por ejemplo, en el título provocador del libro de A. MacIntyre *Which rationality, whose justice?* (MacIntyre, 1988). Este título, por un lado, alude a la tesis del libro: que no puede haber una racionalidad ni justicia universalmente válidas. Pero, al mismo tiempo, si pretende tener sentido como provocación del discurso, tiene que dirigirse justamen-

te a la instancia racional universal y servirse de ella como instancia de decisión en la cuestión suscitada. En esta medida el título del libro expresa una *contradicción performativa*.

2.3. *El reproche de la crítica ideológica del eurocentrismo*

Con esta defensa de la reivindicación de la universalidad de la filosofía en general no se ha demostrado de ninguna manera que les asiste el derecho a todas las reivindicaciones de universalidad de la filosofía tradicional, esto es, de la filosofía orientada hacia Europa, en primer lugar. En este punto la fundamentación ética trascendental-pragmática más bien entra en una posible confrontación con la ética de la liberación. Ésta argumenta, con buenas razones histórico-empíricas, con el reproche del *eurocentrismo* de las reivindicaciones de universalidad de la filosofía europea o europeo-norteamericana. Y este reproche no sólo tiene un significado teórico-epistemológico, sino también un significado ético-político. Los representantes de la filosofía de la liberación agudizan este reproche a veces hasta llegar a ver la tradicional dependencia de la filosofía latinoamericana de la filosofía europea —desde la escolástica ibérica pasando por el positivismo del siglo XIX hasta la filosofía analítica y el postmodernismo— como la dimensión ideológica de la dependencia general, político-económica del capitalismo en la cual se encuentra la periferia (el Sur) con respecto al capitalismo hegemónico del centro (del Norte). Vista de esta manera la filosofía latinoamericana en su conjunto no sólo cae en el reproche de la *inautenticidad*, sino, más aún, incluso en el veredicto de ser co-culpable del encubrimiento y la suplantación de la miseria y la enajenación de los pueblos del Tercer Mundo —en la Latinoamérica especialmente de los indígenas, mestizos y mulatos[9].

Aquí otra vez no se puede negar la similitud con la *crítica de la ideología* del *materialismo histórico* de Marx y Engels. Y, dicho sea de paso, en esta similitud se expresa naturalmente, de nuevo, una dependencia de la filosofía europea. Pero no quiero usar este enunciado un poco malicioso de manera inmediata como argumento contra la filosofía de la liberación. Más bien quiero tomar en serio la crítica ideológica y por tanto ético-política de la *sospecha del eurocentrismo* y hasta la acepto en un sentido que voy a precisar más adelante. ¿Cuál es la posición de la ética del discurso ante la crítica ideológica cuasi-marxista del *eurocentrismo*?

9. Sobre el debate entre Zea y Salazar Bondy sobre la posible autenticidad de la filosofía latinoamericana y la articulación con la filosofía de la liberación en ese debate, véase Fornet-Betancourt, 1988.

2.4. *La pragmática trascendental está a favor de la crítica de la ideología, pero en contra del «historicismo» de Marx*

La Escuela de Fráncfort de la llamada «Teoría crítica» a la cual me siento perteneciente —aunque un poco marginado— ciertamente lleva el cuño de la crítica de la ideología inspirada por Marx, como es sabido. Yo mismo introduje por los años setenta el *a priori* de la relación dialéctica entre la comunidad de comunicación real e ideal, entre otras razones porque quería de antemano eliminar toda *sospecha* de ideología, de crítica sociocultural. Más exacto: la introducción del *a priori* de la comunidad de comunicación *real*, determinada históricamente, quiso ser el resumen de mi anterior recepción y reconstrucción de la comprensión tanto *hermenéutica* como *crítico-ideológica* de la dependencia de cualquier sujeto de argumentación de su «comprensión del mundo determinada por el ser» (Karl Marx, Karl Mannheim o H.-G. Gadamer, respectivamente).

Claro que la idea que afirmé como simultáneamente válida de que la argumentación no puede prescindir de la idea reguladora y la anticipación contrafáctica de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación tenía y tiene una función correctiva trascendental-filosófica: pretende impedir el racionalismo excesivo hermenéutico y de crítica ideológica en el sentido del *hermeneuticismo* y del *historicismo*. Y tengo que insistir, por lo menos para lo que se refiere al propio Marx, no así para la recepción de Marx por Dussel, en la siguiente tesis: desde los escritos de juventud de los años 1840 Marx, a la vez que introduce el esquema de base y la superestructura abandona por completo (en mi opinión por incomprensión) la cuestión trascendental-filosófica, proveniente de Kant, de las condiciones posibles de validez intersubjetiva (Boehler, 1971). Esto naturalmente afectó a las reivindicaciones de validez de la misma filosofía social, histórico-materialista. Sin embargo, Marx conservó el reclamo heredado de Hegel de que la «realidad» histórica se concibe «razonable» —quiere decir determinada por una «ley de movimiento»—. De ahí resultó —especialmente en el Marx maduro de *El capital*— el «historicismo», llamado así por Popper. Yo entiendo por esto una posición en la que, *por un lado*, en correspondencia a la «moralidad sustancial» de Hegel, se relativiza la moral históricamente como «superestructura» de cada una de las formaciones sociales, cada una determinada históricamente y concluida como totalidad, y, *por otro lado*, sin embargo, esta posición persevera en la predictibilidad incondicional de una realidad mejor que vendrá a sustituir la presente, escondiendo en esta prognosis enfática, hasta cierto punto, el compromiso moral para un *deber* iucondicional, que no es históricamente relativo.

Ahora bien: ¿cómo ve Enrique Dussel la relación entre relativismo histórico y filosofía trascendental?

2.5. *La posición de la ética de la liberación como combinación del historicismo de Hegel-Marx-Heidegger con la exigencia ética incondicional en el sentido de Lévinas*

En la filosofía de la liberación de Enrique Dussel me parece encontrar una clara analogía con la concepción de la historia de Hegel y Marx. También él comprende la «moral» (mejor dicho, las «morales») como perteneciente y relativa a «totalidades» del ser que se efectúan históricamente. Según Dussel, a esto corresponde la visión existencial-ontológica-hermenéutica de Heidegger de la relatividad de nuestra entera comprensión del mundo en el sentido del «ser» condicionado históricamente, o «mundos de la vida». Si Dussel hubiera partido nada más de esta concepción, entonces se hubiera enredado, a mi manera de ver, en la aporía típica del marxismo ortodoxo, que consiste en que no puede justificar su compromiso ético, sin duda enfático y estimulante, sino únicamente por referencia a la «ley del movimiento» de la historia que está científicamente validada.

Pero Dussel rechaza comprensiblemente el giro hacia el «historicismo ético» o «futurismo» (afirmando, sin embargo, que en Marx éste no existe, lo cual me resulta incomprensible). En cambio introduce, junto con Lévinas, la concepción de la «exterioridad del Otro» como origen «trans-ontológico», extrahistórico de la reivindicación incondicional de la ética» (en contraste a la «moral» histórico-relativa). La referencia a esta reivindicación incondicional permite a Dussel disolver todas las «totalidades» del mundo de la vida y su moral relativa a la cultura, totalidades social y ontológicamente determinadas, a favor del imperativo categórico: «¡Libera al pobre!».

En mi opinión, Dussel retoma el pensamiento judeo-cristiano —o como él dice: el pensamiento «semítico»— y de cierta manera lleva a la superficie el punto escondido, encubierto pseudo-científicamente en *El capital*, de la toma de partido de Marx por el proletariado: aquí habría que recordar que el mismo joven Marx, en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843, formuló explícitamente un «imperativo categórico» como sigue: «Derribar todas las condiciones que hacen del hombre un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado», ya citado en otro lugar.

¿Cómo podríamos ahora determinar la posición de la ética del discurso con respecto a esta última posición de la filosofía de la liberación?, o, formulado con más agudeza: ¿con respecto a la combinación de una ontología de Hegel-Marx-Heidegger de las «totalidades» del ser que concluyen históricamente, inclusive la correspondiente «moral» histórico-relativa, por un lado, y, por el otro, la reivindicación ética incondicional que irrumpe desde fuera de los «mundos de la vida» histórico-relativos de manera «trans-ontológica» a través de la «interpelación del otro»?

Intentaremos contestar a esta pregunta a partir de la fundamentación última trascendental-pragmática de la ética del discurso.

2.6. *La arquitectónica de la «metafísica trans-ontológica» de Dussel desde el punto de vista de la* parte B *de fundamentación de la ética del discurso*

Para empezar, está claro que la exigencia básica de respetar incondicionalmente la «interpelación del otro» —por ejemplo, del pobre del Tercer Mundo— es igualmente válida para la ética del discurso; esto quiere decir, tomarla por principio como aportación innovadora de la argumentación al discurso ilimitado de la comunidad ideal de comunicación postulada. Ya que la norma básica formal y de procedimiento de la ética del discurso prescribe que en todos los casos de problemas éticos relevantes —por ejemplo, en casos de conflicto— hay que considerar los intereses de todos los *afectados* —y no sólo los intereses de los que en este momento están directamente *involucrados* en el conflicto—, hay que incluirlos como *derechos válidos* en el «discurso práctico». Luego, entonces, hay que examinarlos en una argumentación sin violencia en cuanto a su razón de ser. Esto es: *a*) en cuanto a su compatibilidad con los intereses o reclamaciones de todos los demás afectados y *b*) en cuanto a su posible realización en vista de las características empíricas de la situación y del ser responsables de las consecuencias principales y secundarias que resulten de su realización. Todo esto se subordina de antemano al objetivo inmanente al discurso que es llegar al entendimiento y al consenso —en caso necesario, cuando no se puede llegar a un consenso, a un compromiso no condicionado estratégicamente.

Ya en el nivel de estos postulados que, de manera simplificada, forman la *parte A* de fundamentación de la ética del discurso se suscitan algunos motivos posibles, hasta necesarios para discutir la ética de la liberación de Dussel. Se entiende, por ejemplo, que la ética del discurso presupone el que es posible, por principio, que representantes de intereses encontrados —individuos y grupos— se comuniquen en discursos no-estratégicos y lleguen a un consenso, esto es, que a pesar de todas las dificultades se den discursos de acuerdo entre personas que pertenecen a diferentes clases, razas y formas de vida socio-culturales. Esta presuposición principal vale con un límite previsto *a priori*, como se mostrará más adelante, pero está de antemano en oposición a una cierta sobredramatización de la idea de las «totalidades» del ser que se cierran hacia el exterior y sólo pueden romperse por acciones revolucionarias —por ejemplo, desde la forma de vida y desde el interior del capitalismo del Norte, hoy dominante—. Tendré que regresar a este punto.

En este contexto tengo que abordar primero las condiciones de la posibilidad del entendimiento hermenéutico, ya que estas condiciones desempeñan un papel importante en el campo de la problemática ética, también según Dussel. Así, por ejemplo, en la relación de la civilización blanca dominante, incluyendo las élites blancas de Latinoamérica que de

ella dependen, con la cultura popular de los indios —o también de los mestizos y mulatos.

Yo mismo llegué, tal vez como Enrique Dussel, a la problemática ética desde la hermenéutica. En el camino partí entre otros también de Heidegger y Gadamer, pero pronto me distancié de estos pensadores en nombre de una *hermenéutica trascendental*[10]. Esto significa que en el presente contexto puedo admitir que nuestro entendimiento del otro —particularmente de una forma de vida socio-culturalmente ajena— está determinado en una medida empíricamente esencial por la «comprensión del mundo» de la propia forma de vida y tradición cultural. En este sentido Enrique Dussel puede presuponer el concepto del mundo de la «ontología existencial» de Heidegger y también el de la «historia del ser», concebido más tarde por el mismo Heidegger y puede, con Lévinas, llamar al «derecho» del «otro» «trans-ontológico» (y en este sentido «metafísico»). Justamente por la «exterioridad del otro» se trasciende el horizonte de la comprensión del ser de una totalidad histórico-ontológica y se cuestiona éticamente.

Pero me es difícil seguir la especulación histórico-filosófica de Dussel sobre *esta* relación (la de la ontología histórico-hermenéutica o limitada por la forma de vida, por un lado, y la ética trascendental por su fundamentación trans-ontológica, por otro): a saber, como una relación de contraste entre la filosofía de «Occidente» orientada por Grecia, incluso la dialéctica de la identidad (desde Platón hasta Hegel, o hasta Heidegger) y la filosofía «semítica» vista como una *analéctica* que trasciende una *dialéctica de identidad*, en el sentido de la analogía del ser de diferentes personas. Con más claridad: me sería comprensible todavía si Dussel calificara el *todo del mundo de la vida presente* (del capitalismo) de «*no-verdadero*», hablando con Adorno, y si abogara con respecto a esta «totalidad del ser» por una «dialéctica negativa» de lo «no-idéntico», siguiendo con Adorno (Adorno, 1966). Pero para mí es dudoso si con ello realmente se ha trascendido la «dialéctica ontológica» desde el Platón tardío hasta Hegel: la dialéctica de la inseparabilidad de identidad y no-identidad.

En mi opinión, está claro que Platón y más Hegel con el *todo del Ser* y su verdad comprensible en el *Logos*, justamente no pensaban un «horizonte» de la «comprensión del ser», limitado y determinado históricamente en el sentido de Heidegger, sino que pensaron el Todo de los horizontes de la comprensión del ser *imaginables* —y de ahí la inseparabilidad del ser (como identidad) y del no-ser (como la otredad)—. Esta concepción del Todo y de la identidad de la dialéctica ontológica de Platón y más completa en Hegel no puede equipararse así sin más con la *filosofía de la historia*

10. Véanse la «Introducción» de mi *Transformación de la filosofía* y mis trabajos sobre Heidegger y Gadamer «Sinnkonstitution und Geltungsrechfertigung», en Forum für Philosophie Bad Homburg, 1989b, 131-175, así como «Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen?», en Apel, 1994b.

del mismo Hegel, que sin duda es eurocentrista y cuya validez, por tanto, se puede relativizar históricamente. Más bien lo que importa saber aquí es si toda argumentación filosófica tiene que pensar el Todo de toda posible verdad referida a *un logos* —y esto con mayor razón cuanto se cree capaz de considerar por principio el cuestionamiento crítico de totalidades limitadas de la comprensión del ser del otro, el interlocutor—. (En estas condiciones, claro está, no se puede concebir la *Nada absoluta* y tampoco la creación divina del mundo *ex nihilo*. Pero después de todo, ¿se puede *pensar* esto filosóficamente, acaso desde una *filosofía* semítica?)

Yo mismo he defendido la tesis de que en nuestro tiempo la función metodológica de la *prima philosophia* ya no le corresponde a la *ontología* (la «metafísica ontológica» en el sentido de Aristóteles y sus comentaristas), ni tampoco le corresponde a la *filosofía trascendental del sujeto consciente* (en el sentido de Kant o Husserl), sino que hoy esta función le compete a una *semiótica trascendental o pragmática lingüística*[11]. Desde esta perspectiva se puede comprender muy bien que la comprensión del ser en el sentido de un «mundo de la vida», determinado históricamente, y particularmente los juicios de valor inherentes en el sentido de una «moral sustancial» puedan cuestionarse radicalmente por la «interpelación del otro» en el discurso y esto sucede ciertamente al intentar llegar a una comprensión de diferentes formas de vida socio-culturales. El otro es en alguna medida el sujeto (al menos como representante) de otra constitución del sentido del mundo. Pero me pregunto: ¿esto puede significar que la comprensión del ser del otro sea tan diferente de la mía que rebase toda identidad *imaginable* de una totalidad?, ¿no contradiría esto también la concepción de «analogía» de Dussel (que se apoya en la *analogia entis* teórica aristotélica»)? O —para regresar al problema de la *hermenéutica trascendental*—: ¿se puede preguntar, después de todo, significativamente por las condiciones de posibilidad del entendimiento válido, si no partimos con Hegel de que podemos presuponer la *identidad* de una razón en el otro y en nosotros, por principio —aunque nunca se pueda saldar empíricamente?

Mis reflexiones hasta aquí acerca del intento de confrontar la ética del discurso y la filosofía de la liberación partieron todas del presupuesto —en el sentido de la *parte A* de fundamentación de la ética del discurso— de que los discursos de acuerdo son posibles, por principio, siempre que se pueda contar con la *buena voluntad para un entendimiento* en el discurso, aun en el caso de intereses contrarios. Por tanto, todas mis anteriores reflexiones —incluyendo mi defensa de una «hermenéutica trascendental»— eran todavía parte de una discusión con el *escéptico*. Pero ¿qué pasa

11. Véase Apel, 1994, así como mi trabajo «Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?», en Apel, 1993b, 41-70.

cuando no se puede contar con la buena voluntad para un entendimiento discursivo por parte de los dominadores, en el caso de intereses profundamente contrarios; más exacto: en el caso de intereses contrarios que aunque ideológicamente velados y prácticamente reprimidos, no por eso son menos efectivos, como por ejemplo entre dominadores y dominados, explotadores y explotados?

Enrique Dussel presenta este caso como el relevante para la filosofía de la liberación al sustituir al *escéptico* —adversario idealmente típico de la ética del discurso— por el *cínico*. ¿Qué puede decir la ética del discurso al respecto? ¿No será el caso de que, como ética deontológica de principios ideales de deber, dependa de antemano de la buena voluntad de todos las posibles interlocutores, por más escépticos que sean?

2.7. *El desafío particular a la ética del discurso por parte de la ética de la liberación: el oponente no es el «escéptico» sino el «cínico»*

En un sentido esto es cierto, como, por ejemplo, en el nivel de la discusión filosófica sobre la fundamentabilidad o aplicabilidad de la ética del discurso, como en el caso de nuestra discusión presente entre la ética de la liberación y la ética del discurso.

¿Pero qué significaría si el escéptico se negara simplemente al discurso desde este nivel? Esta posibilidad se ha aducido muchas veces —entre otros, por Habermas (1983, 108 ss.)— como argumento en contra de la posibilidad de una fundamentación última de la érica del discurso. Sin embargo, Dussel reconoce claramente que un escéptico, que se niega por principio al discurso, deja de ser un «escéptico». Sería imposible conocer la posición filosófica del *escéptico* si todos los escépticos rehusaran constantemente el discurso. En este sentido está claro que este argumento no puede indicar una aporía de la *fundamentación* trascendental-pragmática de la ética del discurso. Quien se niega por principio a entrar en el discurso no puede argumentar —y por lo tanto, en rigor, no puede ni siquiera pensar con un reclamo de validez intersubjetiva—. Es «casi como una planta», como anotó Aristóteles al respecto[12].

Pero no tiene que significar esto. El *escéptico* puede rehusar el discurso por motivos *estratégicos*, como, por ejemplo, para no poder ser refutado. Entonces se vuelve *cínico*, que, por cierto, suele tener otros motivos adicionales de por qué se niega a las refutaciones discursivas, por ejemplo, motivos de interés propio político-económico. Más aún, el escéptico convertido en cínico ya no puede argumentar: por lo tanto no puede, para repetirlo, cuestionar la *fundamentación* de la ética del discurso. Al no

12. Véase Aristóteles, *Met*. 4, 1000 a 6-18.

poder cuestionar la *aplicabilidad práctica* de la ética del discurso ¿no se seguiría de ahí la diferencia prácticamente relevante entre la ética del discurso y la ética de la liberación, de tal manera que sólo la última partiría de una posición realista en la presente situación mundial?

Me parece que esta pregunta contiene el meollo del reto de la ética del discurso por parte de la ética de la liberación latinoamericana; a primera vista (*prima facie*) podría parecer que la ética del discurso, al basarse en una *fundamentación última trascendental-pragmática*, tendría que caer aquí en la ingenuidad. Peor aún: según Enrique Dussel, el «filósofo de la pragmática trascendental» al «empezar realmente a argumentar con el escéptico»... se encuentra «ya dentro de un sistema en el que domina la razón cínica. La acción argumentativa de la ética del discurso cumple una 'función' dentro del sistema al verse confrontada en la realidad solamente con el escéptico, el académico, el científico (que puede ser un 'funcionario' de la razón cínica), mas no descubre a su verdadero adversario más profundo: la 'razón cínica' misma que domina o controla el sistema como totalidad»[13].

Si esto fuera cierto, entonces todos cuantos hacen un discurso filosófico sobre la relación de la ética del discurso y la ética de la liberación —esto incluiría al propio Enrique Dussel y a todos cuantos participamos en la presente discusión— no serían más que «idiotas útiles» (Lenin) del existente sistema capitalista mundial, no sólo por la posibilidad empírica, sino «de hecho». La única «praxis de la liberación» significativa sería la guerra, la guerra civil mundial. Esto lo afirma Dussel en un lugar importante, pero lo niega en otros[14].

Ante este cuestionamiento filosófico más radical ¿cuál es en «realidad» la posición de la ética del discurso? A pesar de la actualidad explosiva del problema, vamos a intentar argumentar pedantemente y por pasos.

2.8. *El paso del «escéptico» al «cínico» desde el punto de vista de la* parte B *de fundamentación de la ética del discurso*

a) Para empezar tengo que impugnar el que la «acción argumentativa de la ética del discurso» no sólo por posibilidad empírica, sino de manera «real», cumple una 'función' dentro del sisrema» (del capitalismo) por ser posiblemente el escéptico como académico nada más que un «funcionario» de la razón cínica. Tales argumentos se han aducido muchas veces en contra de la pragmática trascendental, aunque en forma académica menos grave. Por ejemplo, se ha señalado que los interlocutores —escépticos y otros—

13. Cf. *supra*, capítulo 5.

14. A favor de posibles reformas y hasta de la posible utilización de la ética del discurso por parte de la ética de la liberación, que es la que debe acompañar de manera inmediata la praxis de la liberación como su «concientización» en el sentido de Paulo Freire (1968).

pueden tener en cualquier momento una motivación estratégica de tal modo que sólo aspiran a instrumentalizar el discurso en el que participan para sus fines (así, por ejemplo, el discurso de expertos científicos puede instrumentalizarse político-estratégicamente) (Leist, 1989, 301-317).

La respuesta trascendental-pragmática a este argumento dice: si el que argumenta así (Dussel, Leist o quien quiera que sea) está dispuesto a reflexionar *seriamente* sobre lo que él mismo presupone como intención de la argumentación, entonces reconocería que, como representante de la argumentación seria, sin condiciones estratégicas, no *puede* pertenecer a los funcionarios de la razón estratégica o hasta cínica, señalados por él mismo tan sólo por argumentar (*for argument's sake*); comparados con estos funcionarios él tiene que estar, por principio, en un nivel de reflexión más alto: en el nivel de reflexión de aquellos que —sin condiciones estratégicas— elaboran el curso (filosófico), que es el único que puede diferenciar la razón estratégica de la comunicativa y por lo tanto —con Dussel— puede discernir también al escéptico del cínico. De aquí resulta una separación analítica muy tajante entre aquellos *con los* que se puede y debe discutir —incluyendo al escéptico, que es un interlocutor necesario— y los representantes reales de la racionalidad cínica *sobre los* que se puede y debe discutir, como sobre todo lo demás.

Con esto queda claro que el discurso argumentativo en el sentido de la ética del discurso trasciende siempre y necesariamente cualquier «sistema totalitario» en el sentido de Dussel —al igual que el *derecho del otro* en el sentido de Lévinas—. Aquí no puede haber una prioridad unilateral, sino sólo la prioridad de un *despertar*, en el sentido de una motivación concreta, por una parte —y la *fundamentación última de validez*—, y también de la validez de normas éticas básicas, por otra. Resumiendo: la ética de la liberación y la ética del discurso *a priori* se necesitan mutuamente.

b) ¿No empieza la impotencia intelectual de la ética del discurso justamente donde uno tiene que verse «realmente» (Dussel) con el cínico, o sea, el representante de la «voluntad del Poder», en donde sólo puede ayudar la práctica del «contra-Poder»[15]?

Tampoco esta suposición es pertinente, en mi opinión. Esta suposición no toma en cuenta o malinterpreta la *parte B* de la ética del discurso que está prevista ya en la fundamentación última trascendental-pragmática. Esta parte está prevista *a priori* en el sentido de que está claro de antemano

15. Foucault, que argumenta en último término desde una práctica del Poder, debe desarrollar su argumentación, que sirve ocultamente a una práctica del Poder, como práctica del Poder. Dussel se sitúa en último término desde la misma posición, porque da el primado de la «justificación» a la ética del discurso —al servicio de la liberación— que la razón estratégica no quiere reconocer. El precio de este nietzscheanismo es la supresión de toda pretensión de verdad crítica y por ello de todo discurso argumentativo. Se sabe —por experiencia— que esto lleva a los postmodernos a no poder ya argumentar.

que la separación estricta, postulada en la *parte A*, entre la racionalidad discursiva consensual comunicativa y la racionalidad instrumental-estratégica, se basa en una *anticipación contrafactual* de relaciones ideales; éstas, en el nivel de la «comunidad de comunicación real», en todo caso pueden realizarse de manera suficiente, mas nunca completamente. En el discurso argumentativo, sin embargo, las condiciones ideales de comunicación *tienen que* suponerse suficientemente realizadas. Pero aquí también se da, según la posibilidad y la necesidad, la ya mencionada separación analítica entre los «verdaderos» interlocutores, *con los* que se puede discutir todo, sin reserva, y los numerosos representantes de la posición estratégica, *sobre los* que se puede discutir.

Esto significa: en el nivel filosóficamente no falseable del discurso estratégicamente sin condiciones, y sólo en este nivel, se puede, si es posible fundamentar con qué y cómo, según la situación, se puede y debe oponer a la racionalidad estratégica del cínico: con la racionalidad contra-estratégica, y esto según un principio regulativo de la *responsabilidad de las consecuencias*, que a mi manera de ver debería orientarse a su vez por dos criterios: en el *objetivo lejano* de la realización aproximativa de las relaciones de una comunidad ideal de comunicación (abundaré en esto más tarde) y en la *condición restrictiva* de no poner en peligro en este camino las conquistas previas de la humanidad (como ejemplo nombro aquí el Estado democrático de derecho y constitucional)[16]. (Los diferentes intentos de liberar al proletariado —o al pueblo— por medio de una «dictadura del proletariado» —o del pueblo— han violado este segundo criterio.)

Así se muestra en este lugar que la ética del discurso como ética de responsabilidad referida a la historia parte del *a priori* dialéctico de interrelación de la comunidad de comunicación real e ideal que habrá que realizar progresivamente y contiene absolutamente *a priori* la demanda de una fundamentación *racional* de la ética de la liberación, mientras que, a mi manera de ver, no puede pensarse lo contrario. La ética de la liberación está en todo su derecho cuando sospecha ingenuidad o hasta cinismo en la tradicional ética europea de principios (deontológica y abstraída de la historia), que cree poder partir de un punto cero ficticio en la historia o de la ficción de un nuevo comienzo absoluto y cree poder solucionar el problema de la institución de una sociedad «justa» o «buena».

Estimo, por ejemplo, que todo el debate «liberalismo *vs.* comunitarismo» que está teniendo lugar en el mundo angloamericano[17] sufre de este *déficit de globalización* determinado por la abstracción al que acabo de

16. Véase para la *parte B* de la ética del discurso mi trabajo *Diskurs und Verantwortung*, 1988, así como «Diskursethik als Verantwortungsethik», 1990b.

17. «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en Apel, 1972-1973, II, 358-436/341-413.

aludir. Ahí se pregunta con una ingenuidad considerable por las condiciones de constitución y de legitimación de una «sociedad moderna» y se pasa por alto a propósito el hecho de que cualquier sociedad moderna del Norte mantiene relaciones concretas y relevantes en materia política, económica y de derecho internacional con todas las demás sociedades del mundo, entre éstas, y no en último lugar —desde la época de la colonización y del subsiguiente imperialismo—, con los llamados «países subdesarrollados» (en vías de desarrollo) del Tercer Mundo.

2.9. *Intento de una estimación realista de la situación en que se halla el problema del «conflicto Norte-Sur» desde el punto de vista de la ética del discurso*[18]

En mis comentarios anteriores sobre la posición de la ética del discurso espero haber clarificado el que ésta prevé en su *parte B* de fundamentación absolutamente una respuesta al «cínico» a quien Dussel presupone como adversario de la ética de la liberación. Hasta me parece que la ética del discurso pueda valorar de manera más realista que la ética de la liberación la situación problemática que resulta en el nivel de una ética política de responsabilidad de no poder suponer sin más la buena fe para un arreglo discursivo-comunicativo de todos los conflictos de intereses. Se entiende que el «cínico» construido por Dussel (así como el «escéptico» radical) no es más que una construcción ideal útil para fines argumentativos. Suponer al «cínico» como el contrincante real de la filosofía de la liberación en el conflicto Norte-Sur significaría una *denuncia total*, hasta una *demonología* de los contrincantes, y una estrategia así sería una irresponsabilidad ética y estratégica.

Justamente si algo debe cambiar y mejorar, hay que tener en cuenta que la división de la tierra en el sentido del conflicto Norte-Sur representa ya una simplificación monstruosa, si bien a veces muy útil. (Esto lo abordé espero suficientemente en mi «introducción» a la discusión presente.) Aparte de esto, no se puede ni pensar que los representantes de los intereses del Norte en los gobiernos, en las empresas multinacionales, en el Banco Mundial, en el Fondo Monetario Internacional, hasta posiblemente los numerosos científicos que se ocupan de la teoría económica del desarrollo, todos sean cínicos conscientes, una especie de encarnación del diablo gnóstico. Esto ni siquiera en el sentido de que ellos pudieran limitar

18. [*Nota de E. D.*: El texto que aquí se traduce en 2.9 es el presentado originariamente por Apel en São Leopoldo (Brasil), que fue modificado para ser editado posteriormente en alemán (1994, 35-38). En mi obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998, cap. 1), se sitúa al cínico como el oponente del principio material de la ética: el que pretende justificar o fundamentar la muerte o el suicidio, y por ello no puede sino autocontradecirse performativamente.]

las condiciones éticas comunicativas de la propia identidad de manera consecuente con su respectivo «sistema de totalidad». Sin embargo, creo también justificada la caracterización siguiente de Dussel —ciertamente en el sentido de una acusación ética que, en secreto, justamente no cuenta con el *cínico total*:

> Se conoce muy bien el poder, la riqueza y la cultura del grupo dominante, al que uno pertenece, se disfruta y se afirma. Igualmente se sabe la humillación, la debilidad, la incultura y la fealdad del pobre al que se desprecia. Así, el dominador se responsabiliza diariamente de nuevo como persona y como individuo por el pecado original —ya que todos los días dice sí a sus privilegios y posibilidades.

Pero esta caracterización acusatoria (que me «llega bajo la piel») no me parece irreconciliable con la siguiente estimación que haría yo desde la perspectiva de la *parte B* de la ética del discurso: leyendo hoy día los comentarios en la prensa con respecto a todas las conferencias Norte-Sur, la mayoría de las veces da la impresión de que todos parecen haber entendido y aceptado las normas básicas de una ética del discurso. (Si alguien, por ejemplo un británico, dice que ya es hora de volver a declararse sinceramente a favor de la política clásica de intereses de los Estados nacionales, se le contesta usualmente —por lo menos hasta ahora— con indignación.) ¿Deberíamos ahora nosotros, los filósofos, reaccionar cínicamente a este juego humanitario de palabras en los medios para demostrar que comprendemos las intenciones de este juego?

Yo creo que no. Más bien se trata de reconocer claramente en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso que en la realidad política y económica de nuestro tiempo tienen lugar conferencias sobre las cuestiones de la humanidad casi a diario —en todos los niveles de expertos, desde la política y la economía hasta la filosofía esotérica— y estas conferencias —al menos las políticamente relevantes— están supeditadas a dos *criterios de racionalidad* muy diferentes: por un lado, se está obligado a la idea reguladora del *discurso práctico* en el que hay que tomar en cuenta los intereses de todos los afectados en el sentido de la conciencia ética de muchos de los participantes, pero también en el sentido de la pretensión necesaria ante la opinión pública internacional; por el otro lado, se sabe —y se tiene que mantener consciente *responsablemente*— que todas estas conferencias tienen también el carácter de *negociaciones estratégicas*, en las que hay que actuar como representantes de intereses.

Bajo estas condiciones que, en mi opinión, representan un progreso frente a la política clásica de intereses, el representante de intereses éticamente responsable tendrá que actuar conforme a los criterios mencionados en la *parte B* de la ética del discurso. Esto es válido, en primer lugar, para ambas partes del conflicto de intereses existente entre los pobres y los ricos, entre los poderosos y los que casi no tienen poder. También el

margen de acción de los mejor intencionados representantes de los ricos y poderosos está limitado por los criterios del posible éxito. Más aún, el representante de los pobres y oprimidos tiene, de manera general, la *prerrogativa ética y la obligación de compensar estratégicamente las desventajas estructurales —históricamente determinadas— de la propia parte.* Justamente esta compensación es el objetivo de la realización a largo plazo de las condiciones político-sociales para la realización gradual de las relaciones de una comunidad ideal de comunicación, postuladas en la *parte A* de la ética del discurso.

9

ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

(HACIA EL «PUNTO DE PARTIDA» COMO EJERCICIO DE LA «RAZÓN ÉTICA ORIGINARIA»)*

Enrique Dussel

> Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento, pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano sino que será un ejemplo más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha [...] Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. *Y no es una teoría nada más* (testimonio de la Premio Nobel de la Paz 1992, Rigoberta Menchú[1]).

Este trabajo tiene diversos frentes argumentativos. Por una parte, el propio debate filosófico latinoamericano (y potencialmente africano y asiático: el Sur); por otra, el que venimos realizando con el pensar propio del Norte. Tendremos siempre ambos a la vista.

1. DIVERSOS «PUNTOS DE PARTIDA»

La ética de la liberación, no sólo latinoamericana sino con pretensión de mundialidad (que no es la simple universalidad abstracta o formal), tiene objeciones tanto ante las éticas ontológicas norteamericanas (así llamaremos a posiciones tales como las de Taylor o MacIntyre, los «comunitaristas)», la ética del discurso europea (Apel y Habermas) y la propuesta de un

* Ponencia presentada en São Leopoldo (Brasil), en septiembre de 1993, en el contexto del diálogo con Apel.

1. Escrito elaborado por Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Menchú, 1981, 270).

«nuevo» punto de partida latinoamericano más allá de la filosofía de la liberación (tal como, por ejemplo, lo describe Scannone).

1.1. *Las éticas ontológicas de la totalidad*

Hace poco hemos tocado el tema[2], por lo que no nos extenderemos demasiado. Toda ética ontológica del «mundo cotidiano (*Lebenswelt*)» o de la «eticidad (*Sittlichkeit*)» debe fundarse en el «bien» (el *agathon* de Aristóteles, el *telos*, la *beatitudo* de Tomás de Aquino, el *Ser* como el *Entwurf* o «Poder-ser» de Heidegger), en las «virtudes», «valores» o momentos del «mundo» que deben cumplirse con heroica autenticidad (*Authenticity*).

La ética de la liberación denomina *principium oppressionis* el criterio ético que considera al Otro como oprimido *«en» la Totalidad*, como «parte funcional» (no como «sujeto») negada en sus intereses *dis-tintos*[3] en el «sistema»[4]. Se trata del tema de la alienación (Dussel, 1977, 2.5) propiamente dicha (la «cosificación» del Otro). Nuestra objeción a toda ética ontológica se formula así: En todo «mundo de la vida», siempre, necesariamente (o nos encontraríamos en el sistema final, absoluto, sin futuro), hay un Otro *oprimido*, negado. Pero dicha opresión es justificada por el bien, el fin (el *telos*), las virtudes, los valores como funcionalidad de la «parte», como no-existente en cuanto persona, o al menos como lo no-visto, no-descubierto, oculto (el esclavo no-humano de Aristóteles). En un «mundo», en una cultura (porque toda cultura es frecuentemente etnocéntrica[5]),

2. Véase sobre Taylor el cap. 4, «The ethical-philosophical Project of Charles Taylor, Discourse Ethics and the Philosophy of Liberation», en Dussel, 1993b, en la versión inglesa *The Underside of Modernity*, 1996. Sobre la crítica a las éticas ontológicas véase Dussel, 1973, I-II. En ese tiempo criticábamos las éticas ontológicas tales como las de Aristóteles o Heidegger. Esa obra, en realidad, era una crítica a la ambigüedad totalitaria de la ontología, que sufrimos violentamente en América Latina por mediación de las dictaduras militares articuladas al proyecto militar y económico norteamericano, como lo reconoce Ricoeur («Filosofia e liberazione», en Jervolino [ed.], 1992, 108 ss.).

3. No hemos rechazado el concepto de «Diferencia (*Différence*)», como opinan algunos, para caer en un separatismo radical de la «Dis-tinción». No se advierte que «Identidad-Diferencia» en Hegel es permanecer, para Lévinas, en «lo Mismo». Era necesario demarcar de alguna manera los límites (como Derrida lo hace con el neologismo *Différance*, y no *Différence*).

4. Niklas Luhmann, en su consideración del sujeto como parte funcional del sistema, describe correctamente que no son «personas», «sujetos», sino «funciones», momentos autopoiéticos y autorreferentes del sistema (Luhmann, 1984, 30 ss.: «System und Funktion»). Gehlen lo había visto ya claramente en su definición de «institución» (1961). «Mundo», «Sistema» o *Lebenswelt* están incluidos en el concepto levinasiano de *Totalité*, que es el momento «ontológico» al que hacemos referencia.

5. Pero la cultura moderno-europea es la única que ha sido etnocéntrica y *«centro de la historia mundial»*, de manera que ha constituido a todas las otras culturas como su perife-

en un *ethos*, etc., no puede dejar de negarse siempre, *a priori*, a algún Otro. En el feudalismo, el siervo no era *simpliciter* parte de la *civitas* para Tomás de Aquino; el asalariado (que vende su trabajo) no era propietario del fruto de su trabajo para Adam Smith (y esto por un «estado de naturaleza» segunda[6], superior al estado de naturaleza primitivo); en el machismo, la mujer es objeto sexual, obediente «ama del hogar»...; en la sociedad patriarcal, el niño no tiene derechos...; en las culturas depredadoras ecológicas de la naturaleza, las generaciones futuras tampoco tienen derechos... Todos estos «Otros», invisibles en cada Totalidad, mundo de la vida, *ethos* dado, niegan sin «conciencia ética» al Otro como oprimido. *Por necesidad*[7] el *telos* o el bien de una cultura, de una Totalidad, no puede ser el fundamento *último* de la moralidad de los actos. Será sólo «por ahora», mientras no se descubra el Otro negado en este *tipo* de sistema[8].

Es en este contexto en el que la ética de la liberación intentó superar la relatividad incomensurable de los sistemas dados y propuso una trascendentalidad formal-histórica que evita los inconvenientes de los «comunitaristas»[9], sin caer en el relativismo. El imperativo se enuncia así: «¡Libera[10] a la persona indignamente tratada en el Otro *oprimido*!»[11]. Este *principium*

ria *dominada*, negadas; situación *a-simétrica* sin igual en la historia de la humanidad en su conjunto.

6. «En el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital [...] el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas, suministrándoles materiales y alimentos, para sacar un provecho» (*The Wealth of Nations*, I, cap. V; trad. cast., pp. 47-48). De igual manera Rawls, en su segundo principio, define: «Las *desigualdades sociales y económicas* habrán de ser conformadas de modo tal que...» (1979, 82). La pregunta es: ¿cómo puede haber «desigualdades sociales y económicas» en un «estado de naturaleza» o en una «situación originaria»? El problema consiste en lo siguiente: ¿cómo es que hay tales desigualdades desde el punto de partida?

7. «Por necesidad» hasta que se cobre conciencia del Otro negado, y esto puede durar milenios, siglos: ¿cuántos milenios practicó la humanidad el esclavismo hasta cobrar conciencia de su inmoralidad en el siglo XIX? *Antes* del descubrimiento *histórico* del Otro negado, «por necesidad *histórica*», fáctica, el *telos*, el bien, la virtud, los valores... del sistema vigente justifican implícita o explícitamente la opresión del Otro.

8. «Sistema» en un sentido amplio, no exactamente en el de Luhmann.

9. Entre otros, véanse las obras de Taylor, 1989 y 1992; MacIntyre, 1981 y 1988; Walzer, 1987. En Estados Unidos obras como la de R. Bernstein (1992) muestran que se está realizando un diálogo fecundo con la filosofía «continental». Es de esperar que la filosofía latinoamericana entre en ese debate, y es lo que intentamos a través de la filosofía o ética de la liberación.

10. «Liberación» es la acción o proceso práctico por el que el no-libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad, el oprimido como «parte-funcional» se afirma como persona-sujeto.

11. Es interesante observar que el «humano *oprimido*» es el objeto del *Código de Hammurabi*: «Que el hombre *oprimido* que esté *afectado* en su proceso venga delante de mi estatua [...]» (Epílogo, en la ed. de F. Lara Peinado, 1986, 43). En este código, uno de los

oppressionis es absoluto (vale para *todo* sistema existencial o funcional[12]) y es siempre concreto (no es abstracto[13]). Se «descubre» al Otro negado desde el *ethos* concreto, desde la *Sittlichkeit* vigente, desde el mundo heideggeriano, desde la vida cotidiana de un Taylor. No se puede «deducir» la esclavitud del esclavo como persona-negada desde un nivel trascendental, abstracto, universalmente, *a priori*; al esclavo se lo descubre empíricamente en el sistema esclavista histórico, y en un momento de «maduración» ética tal que puede reconocérselo fácticamente como el Otro: persona igual, autónoma. La ética de la liberación intenta describir la *lógica de la Totalidad* como totalización (ontología de la «sociedad cerrada», como la de Popper), y la lógica desde donde el descubrimiento del Otro como negado-oprimido es posible (la *lógica de la Alteridad*).

En este caso el *punto de partida* no es el «ser», el «bien», el proyecto ontológico, sino el Otro oprimido, negado como parte dominada y funcional del sistema.

1.2. *En las morales formales de la universalidad*

La ética de Kant era formal en su intención —aunque no podía dejar de incluir momentos materiales, como la afirmación de la dignidad de la persona como fin[14]—. En nuestro tiempo la moral universal pragmática de Habermas o Apel intenta superar las limitaciones de las éticas ontológicas. Ahora es necesario referirnos, después del *linguistic turn* y su transformación pragmática, al *principium exclusionis*: el Otro, como «el afectado en

primeros del que tenemos conocimiento, ni europeo ni occidental, puede observarse ya *explícitamente* una teoría jurídica del «contrato» privado que defiende al débil, pero, al mismo tiempo, del principio de la exterioridad o exclusión: «Para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda en Babilonia» (*ibid.*, 42). Véase Dussel, 1969.

12. Es evidente que entra en operatividad cuando «se descubre» un *nuevo tipo* de Otro oprimido. Por ejemplo, cuando ciertas comunidades religiosas, como el metodismo, luchan contra la esclavitud, o el capitalismo descubre que es más eficaz un libre-asalariado que un esclavo (Adam Smith). Desde el momento del «descubrimiento» del Otro *como oprimido*, el dominador se torna fácticamente culpable.

13. Es decir, el «esclavo» es un «modo *concreto*» de la negación de la dignidad humana descubierta por ciertas comunidades protestantes o el capitalismo; el «asalariado» es otro «modo *concreto*» de la negación de la dignidad humana descubierta por Marx, etcétera.

14. Cuando Kant expresa: «Obra de tal manera que te comportes con la humanidad, tanto en tu persona (*Person*) como en la persona de todos los otros (*jeden andern*), siempre como fin y nunca como medio» (*GMS*, BA 66-67), o: «Sin duda la persona (*Mensch*) es harto impía, pero la humanidad (*Menschheit*) en su persona (*Person*) debe ser sagrada para ella. En toda la creación [...] solamente la persona (*Mensch*), y con ella toda criatura racional, es fin en sí misma (*Zweck an sich selbst*). [...]. Su personalidad [es] lo único que hace que sean fines en sí mismas» (*KpV*, A 155-156), tiene que tener en cuenta un principio «material» (la persona). Y lo indica explícitamente: «El fundamento (*Grund*) de este principio [el imperativo categórico] es: la naturaleza racional existente como fin en sí misma» (*GMS*, BA 66).

la exterioridad» (Dussel, 1977, par. 2.4.), como el excluido *«de» la comunidad de comunicación o la Totalidad*[15], es la alteridad propiamente dicha.

El problema se enuncia de la siguiente manera: la distinción fundamental para Habermas entre «moral» (universal) y «ética» (concreta), aunque parte de Kant, es utilizada para optimizar las condiciones reales o procedimentales de la aplicación (*Anwendung*) del principio de universalidad, gracias a la comunidad consensual real:

> [...] aquello que esté justificado en sentido moral tienen que poder quererlo todos los seres racionales [...] Esta ética [del discurso] establece el principio «D»: *sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico* (Habermas, 1991, 12/16).

Lo que es mediado por el principio de universalización «U»:

> En las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna (*ibid.*).

A lo que K.-O. Apel agrega un «principio formal de complementación 'C'», que colabora en la realización de las condiciones de aplicación de «U», teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes[16]. Las condiciones mínimas reales son: la *sobrevivencia*[17] de la comunidad real de comunicación y la participación de *todos* los afectados posibles. Pero, al tener en cuenta lo que hemos denominado el *principium exclusionis*, se torna éticamente problemático aquello de *todos los afectados «posibles»*, es decir, no son los que «fácticamente» pueden participar. En efecto, *nunca* podrán *todos* los afectados ser participantes reales (ni siquiera por representación). La no-participación fáctica es un tipo de «exclusión». Es decir: siempre habrá *afectados-excluidos* de toda comunidad de comunicación *real posible*. Lo que nos enfrenta a una contradicción:

a) Aunque *todos* (implícito) tengan derecho a la participación argumentativa en la comunidad de comunicación real,

15. «Totalidad» vale igualmente, como puede verse, para la «comunidad de comunicación», sea ideal, trascendental o real.

16. «¿Límites de la ética discursiva?», en Cortina, 1985, 261. Sobre el tema de la «aplicación (*Anwendung*)», véase Kettner, 1992, 9-27; Apel, «Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik», en 1992c, 29-60.

17. Esto ya plantearía la cuestión de la reproducción de la vida real de los argumentantes, como parte de una «económica» que inevitablemente debería partir de las críticas que Marx hace al capitalismo.

b) sin embargo, *siempre* hay afectados-excluidos.

Este «siempre» es empírico y al mismo tiempo necesario, apodíctico: *es imposible fácticamente* que no los haya. Para que no los hubiera, usando el argumento de Popper contra el historicismo, necesitaríamos una inteligencia infinita de velocidad infinita para descubrirlos. Y aun así no se podrían ver con anticipación los excluidos futuros posibles (ya incoados en relaciones presentes de dominación invisibles). Es decir, no podemos tener conciencia de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubiertos *como excluidos* en el futuro. Durante milenios la mujer era una «afectada», por ejemplo en la cuestión de la «patria potestad»[18], pero no se tenía conciencia, y por ello fue «excluida» fácticamente. Lo mismo acontecía con las razas discriminadas en el racismo, las generaciones futuras en la cuestión ecológica, etcétera.

Esto sitúa de manera nueva el problema de la validez de la moralidad del «acuerdo». Todo «acuerdo» no es sólo provisional y falseable, sino también éticamente excluyente de afectados (es decir, tiene un «finitud» constitutiva). «Procedimentalmente» la primera pregunta que deben hacerse los «participantes» en una comunidad de comunicación hegemónica real es: ¿A quién pudimos haber dejado «fuera» —sin reconocimiento por lo tanto—, «excluido»?

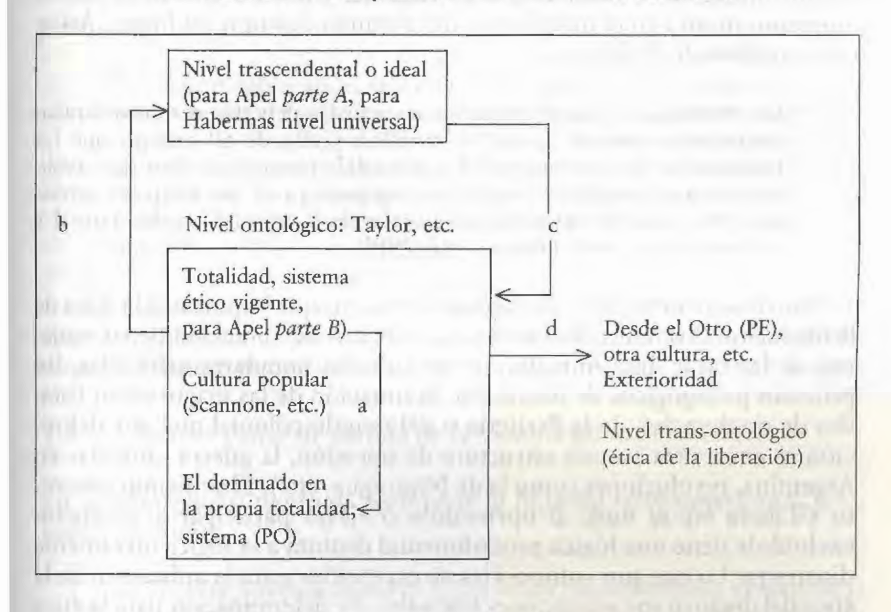
Además, debe tenerse conciencia, aun trascendental o idealmente, de que es necesario reconocer a cada «participante» como persona dis-tinta, como Otro para el sistema; Otro para todo el resto, principio siempre posible de «disenso» (u origen de nuevo discurso). Esa posibilidad, aun en el nivel trascendental o ideal, del «disenso» del Otro es un permitirle «participar» en la comunidad como «irrupción» fáctica de un *nuevo* Otro[19]. Ese respeto y reconocimiento del Otro como otro (ideal o fácticamente) es el momento ético originario (y, por ser ético, es racional) por excelencia, lo supuesto en toda «explicación» (epistemológica) o todo «asentimiento» libre (*zwanglos*) ante el argumentar del Otro. Porque «respetar» y «reconocer» al *nuevo Otro* (como sujeto autónomo, también de un posible «disenso», como dis-tinto[20]) es el acto ético originario racional práctico (*kath'exokhen*), ya que es «dar lugar al Otro» para que intervenga en la argumentación *no sólo como igual*, con derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de *nuevo derecho*.

18. Es decir, el padre tenía potestad sobre el/la hijo/a, pero no se advertía que la madre del/la hijo/a era una afectada (implicada), por ser «madre», y por ello tenía igualmente un derecho que no aparecía, ya que el sujeto-afectado era invisible en cuanto sujeto.

19. Véase el capítulo 4 de esta obra: «La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla».

20. Reconocer en el «esclavo» una persona, encubierta en el esclavismo como la no-persona y por lo tanto como *excluido-no-afectado* (para ser «afectado» es necesario antes ser reconocido como «persona»), es el «punto de partida *radical*» de toda argumentación posible con el *antiguo* esclavo, *nuevo* Otro, ahora reconocido como «participante».

Esquema 1
REPRESENTACIÓN ESQUEMÁTICA DE ALGUNAS POSICIONES



Aclaraciones al esquema: *a*: dominación del «afectado no-participante»; *b*: movimiento trascendental (vertical[a]) o de idealización del modelo habermasiano o apeliano; *c*: intento de «aplicación» de la norma ética; *d*: movimiento trascendental (horizontal[b]) hacia la alteridad del «afectado-excluido»; PO: *principium oppressionis*; PE: *principium exclusionis*.

a. Llamaremos «vertical» a la trascendentalidad *a priori* de tipo kantiana «transformada» por Apel.
b. Llamaremos «horizontal» a la trascendentalidad de la Alteridad del Otro (desde Lévinas) que usa la filosofía de la liberación.

La diferencia esencial entre la ética del discurso y la ética de la liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad. Por ello, la primera se encuentra prácticamente en posición de «inaplicabilidad»[21] de las normas morales fundamentales *en*

21. Si a las limitaciones de imposibilidad de aplicación «directa» se le agrega la restricción de que toda aplicación es «parcial» y «aproximativa», y que no pueden realizarse en situaciones anormales de no-derecho, de guerras, revoluciones, se podrá descubrir que, por último, en concreto y realmente, *nunca* pueden aplicarse. Es lo que llamamos la «inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)» de esta ética trascendental. Además, la situación ideal (Habermas) o trascendental (Apel) son «cuasi-modelos de imposibilidad» (si nos atenemos a lo que ha mostrado Hinkelammert, 1984), que no pueden propiamente «fundar» sino «delimitar»

situaciones excepcionales, mientras que la ética de la liberación se sitúa justamente en la «situación excepcional del excluido», es decir, en el momento mismo en el que la ética del discurso descubre su límite. Así se expresa Albrecht Wellmer:

> Las revoluciones contra pretensiones injustas deberían ser consideradas como situaciones de *excepción* morales; y ello de tal manera que los fundamentos de una reciprocidad entendida moralmente han sido abolidos, porque los deberes morales de una parte ya no pueden tener correspondencia con las pretensiones morales de la otra («Derecho natural y razón práctica», en Wellmer, 1986, 29)[22].

Son exactamente estas situaciones límite las que importan a la ética de la liberación (los múltiples procesos cotidianos de liberación de las mujeres, de las razas discriminadas, de las culturas populares asfixiadas, los procesos pedagógicos de liberación, la situación de las mayorías en Estados de no-derecho, de la Periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una estructura de opresión, la guerra «suicida» en Argentina, revoluciones como la de Nicaragua, etc.). El principio concreto «¡Libera *hic et nunc* al oprimido!» o «¡Haz participar al afectado-excluido!» tiene una lógica procedimental distinta a la lógica meramente discursiva. Lo que son «situaciones de *excepción*» para la aplicación de la ética del discurso son «situaciones *normales*» de determinación para la ética de la liberación.

Además, y por último, Apel intenta una fundamentación última a partir de la argumentación como institución racional vigente aun en el mundo cotidiano. Desde ella, desde lo ya siempre presupuesto *a priori*, se intenta mostrar al escéptico que no puede negar las «pretensiones de validez» de toda comunicación (argumentación) sin autocontradicción performativa.

Sin embargo, aun la refutación del escéptico (por parte de Apel) y su nueva aparición inevitable (p.e., Rorty) quedan explicadas desde la «razón ética originaria»[23]. En un texto sugerente, Lévinas se ocupa «del continuo retorno del escéptico y su refutación» (Lévinas, 1974, 213 ss.). Todo discurso, igualmente el argumentativo, guarda siempre una «distancia»

el horizonte de lo «posible» (por el «principio empírico absoluto de imposibilidad», como cuando Einstein propone un modelo imposible [el *perpetuum mobile*] que no «funda» sino que *abre* el campo de la termodinámica «posible» o «empírica»). Esto lo trataremos más largamente en una obra en preparación.

22. El mismo Apel reconoce que, «bajo las condiciones finitas, el principio del desarrollo de la moral jamás (*niemals*) puede alcanzar —en tanto principio de una aplicación histórica responsable de la ética— la realidad moral, puesto que no se puede dar un comienzo nuevo racional *de todos los hombres* sobre la base de la validez ideal del principio discursivo» (Apel, 1988, 465).

23. Véase más abajo 2.3.

entre «lo dicho» y el «Decir» como «exposición originaria». El escéptico es «sensible» a esta distancia, el dogmático la anula o la olvida. Lévinas se pregunta:

> El discurso coherente es absorbido enteramente en *lo dicho* —¿no deberá su coherencia al Estado que excluye, con violencia, el discurso subversivo? [...] Es en la complicidad de la filosofía y el Estado [... que] el interlocutor que no se pliega a la lógica es amenazado con la prisión o el asilo [psiquiátrico] donde sufre el prestigio del maestro [...], violencia y razón de Estado aseguran al racionalismo de la lógica su universalidad y a la ley su materia obediente» (1974, 216)[24].

La refutación del escéptico es esencial para Apel, mientras que para la ética de la liberación lo fundamental es la toma de conciencia del oprimido-excluido ante el cínico[25].

1.3. *¿«Nuevo» punto de partida de la filosofía latinoamericana?*

En su obra *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, J. C. Scannone dice:

> La filosofía latinoamericana de la liberación usó críticamente y completó la conceptualización [...] para formular filosóficamente la *experiencia* latinoamericana *del pobre* [...]: anterior a la pregunta por el ser ha de darse el cuestionamiento ético-histórico del preguntar mismo. [...] Pero los riesgos de quedarse sólo en ese planteo provocaron su dialectización [... por lo que] era criticada y reinterpretada en su forma y categorización gracias a la incidencia *positiva* del horizonte nuevo de sentido abierto por los símbolos y la historia latinoamericana (Scannone, 1990, 88-89).

Scannone propone como superación del punto de partida anterior un doble movimiento: 1) desde la comunidad de comunicación de Apel (criticada en su trascendentalidad desde una comunidad ético-histórica) se accede al «nosotros» de un pueblo latinoamericano como sujeto (*ibid.*, 111 ss.); 2) desde el «estar» (*ibid.*, 23 ss.) —manejando sutilmente la diferencia en el castellano entre el mero «estar» resistiendo y el «ser» del mundo— o del «nosotros estamos». Este «nuevo» punto de partida va más allá del de la filosofía de la liberación:

24. Lévinas está pensando en el estalinismo o nazismo, pero debemos de todas maneras recordar estas expresiones en un momento en que el capitalismo se ofrece ahora como «sin alternativas» y un racionalismo o una hermenéutica ingenuos en lo económico se transforman en cómplices en el «sistema-mundo».

25. Véase el capítulo 5 de esta obra, «Del escéptico al cínico. Los oponentes de la ética del discurso y la filosofía de la liberación», así como Critchley, 1992, 165 ss.

> Con todo, según mi opinión, el enfoque centrado en la oposición *dependencia-liberación* corría el peligro de no considerar suficientemente *lo positivo* propio de América Latina, eso propio que no es reductible a la negación determinada de la negación (es decir, de la dependencia y opresión), o, al menos, el riesgo de hablar de ello en forma abstracta, [...] sin determinarlo suficientemente desde su misma novedad, mediante una hermenéutica de la historia y la cultura latinoamericanas (Scannone, 1990, 17).

La «sabiduría popular», la hermenéutica de los símbolos (con gran influencia de Ricoeur), sería el *nuevo* punto de partida.

Y bien, pienso que se ha recaído en la ontología, en el mundo, en la mera comunidad de comunicación, ya que el «estar» (aun el «nosotros estamos») abstracto es un «mundo» más, una eticidad (a lo Hegel) concreta, sin criterios universales para el diálogo entre culturas, ni para la determinación de la moralidad ni de la crítica de ella misma. Es una recaída en el punto de partida superado por la filosofía de la liberación a finales de la década de los años sesenta[26].

¿Por qué acontece esta «recaída»? Históricamente, por la horrible represión de las dictaduras; políticamente, por la influencia del peronismo populista, del que, con extrema y arriesgada fidelidad, muchos filósofos pensaron que era «estar cerca del pueblo». Filosóficamente, en su fundamento, el «estar», el «nosotros estamos» resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo, abstractamente, sin relación a un «sistema» que los comprende (como oprimidos) o los excluye, se torna ambiguo; es un mundo más, al que podría aplicarse la crítica que Habermas hace a Taylor (1991, 90 ss./96 ss., 176-185/183-190)[27]. Si, por el contrario, se sitúa a esa cultura popular (como «nosotros estamos» en la sabiduría...) como el Otro oprimido en el sistema y como los afectados-excluidos, todo cobra una dinámica completamente diversa; una dinámica de sabiduría para la liberación, y no sólo de sobrevivencia pasiva en la resistencia o la fiesta.

La afirmación plena y *positiva* de la propia cultura hoy, en el sistema mundial vigente, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubri-

26. No queremos descartar lo valioso del intento, siempre necesario, de la afirmación de la sabiduría popular amerindia y popular posterior. En ello hemos trabajado muchos años desde nuestra obra de 1969b (coautor con Ciro R. Lafon) *El catolicismo popular en Argentina*, 193-242, y en 1970b, *El catolicismo popular en Argentina*, t. 5: Histórico. Además en aquella época habíamos escrito ya en 1966 «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal», Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint; además «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional»: *Cuyo* (Mendoza) 4 (1968), 7-40. También en 1970 (c) publicamos «Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana», en *América Latina y conciencia cristiana*, pp. 63-79.

27. Scannone ha debido de olvidar la cuestión de la liberación (aunque se pretende superarla) porque se «instala» en la eticidad popular como eminencia, olvidando las opresiones, alienaciones y exclusiones que sufre.

miento de la opresión y exclusión que pesa sobre la propia cultura, 2) la toma de conciencia refleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la negatividad. Tomo un ejemplo testimonial narrativo excepcional. Una periodista venezolana elabora un libro con el relato de la líder indígena guatemalteca Premio Nobel de la Paz en 1992, que tiene por título (y el título tiene una clara precisión teórica) *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*[28].

Toda la primera parte de esta magnífica narrativa es un relato de una experiencia de vida, de la cultura de un pueblo, desde la «autoconciencia» crítica de la testimoniante, pero en el tiempo del dolor ingenuo, de la injusticia sufrida como momento de la «naturaleza de las cosas», desde la mera sabiduría popular. Sólo en el capítulo XVI comienza la «toma de conciencia»:

> Entonces nos poníamos a platicar y echábamos insultos a esos ricos que nos han hecho sufrir por muchos años y por mucho tiempo. En ese tiempo, yo empecé a hacer mi formación más política entre la comunidad (Menchú, 1981, 143).

Es un acto comunitario, de «acuerdo», de consenso. En el capítulo XVII se produce un desarrollo, y comienza propiamente el momento ético que es el «punto de partida» *radical* de toda ética de la liberación:

> Estaba confundida. Un cierto cambio que sufrí internamente. Para los demás, no era tan difícil para ellos comprender que aquí está la realidad y aquí está lo falso. A mí me costó un poco esto. ¿Qué quería decir explotación para mí? ¿Por qué nos rechazaban[29]? ¿Por qué al indígena no lo aceptan[30]? ¿Y por qué antes, la tierra era nuestra[31]? Eran nuestros antepasados los que vivían allí. ¿Y por qué los extranjeros no nos aceptan como indígenas? ¡Allí se ubica la discriminación! (Menchú, 1981, 148).

Puede observarse el proceso indicado arriba: 1) «Rigoberta-su pueblo» han tenido desde siempre su cultura; 2) la han despreciado porque nadie les había enseñado a valorarla; 3) han sufrido una opresión y exclusión

28. La palabra «conciencia» en castellano significa tanto conciencia cognitiva como moral o ética. El neologismo brasileño *concentização*, igualmente, es el «proceso del devenir» de una conciencia teórica de descubrimiento (*Bewusstsein*) y conciencia ética de responsabilidad (*Gewisen*). Es un neologismo que semánticamente nos manifiesta exactamente la «toma de conciencia» del afectado-oprimido y/o excluido concomitante al *proceso* mismo de liberación. Además, si hubiera tomado el ejemplo de Domitila, la mujer de un minero boliviano, la complejidad del oprimido (no sólo del excluido) hubiera aparecido mejor.
29. Véase la doble pregunta: la opresión (explotación) y la exclusión (rechazo).
30. La «participación» negada.
31. Habría que preguntárselo a Locke, Kant, Hegel..., Habermas.

espantosa[32]; 4) se toma conciencia ética de esa opresión-exclusión; 5) a partir de esa toma de conciencia ética de la opresión-exclusión se *afirma* su propio ser valioso; 6) desde esa afirmación comienza una lucha de liberación. Esa afirmación (5) es fruto de un proceso dialéctico donde la relación dominador-dominado, sistema-exclusión son puntos de partida. Scannone piensa que puede *afirmarse* la propia cultura como valiosa (como escribe frecuentemente Arturo Roig), pero olvidando que es dentro de la dialéctica opresor-oprimido. Sin dicha relación[33] explícitamente descubierta se recae necesariamente en la ontología ambigua, no ética, sapiencial pero no crítica, una «eticidad concreta» (*Sittlichkeit*, *Lebenswelt*) sin criterios de liberación. En realidad, se ha recaído en la hermenéutica ricoeuriana pre-liberadora.

2. PUNTO DE PARTIDA Y TIPOS DE RACIONALIDAD DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN[34]

Como ya hemos indicado en el caso testimonial de Rigoberta Menchú, el «punto de partida» es complejo, pero de todas maneras acontece más allá de la ontología, del mundo y del ser vigente o *dominador*, o de la comunidad de comunicación *hegemónica*. El punto de partida es el Otro, pero no simplemente como otra «persona igual» en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) desde el Otro en algún aspecto dominado (*principium oppressionis*) y afectado-exclnido (*principium exclusionis*), desde la *experiencia ética* de la «exposición» en el cara-a-cara: «Me llamo Rigoberta Menchú», o el «¡Heme aquí!» de Lévinas.

32. Desde la muerte de su hermanito de dos años (cuando Rigoberta tiene ocho), cuyo cuerpecito se pudre en la finca de café porque no pueden pagar para enterrarlo, hasta la muerte de su amiga intoxicada por una fumigación de la finca; cuando queman a su padre vivo; cuando torturan a su madre hasta la muerte; cuando igualmente queman hasta la muerte a su hermano... ¡Léase este testimonio para tener presente una narrativa real y actual del «punto de partida» de la ética de la liberación!

33. En el Esquema 1 hemos indicado con las flechas *a* y *d*, en doble dirección, el sentido de esta relación. El dominado (flecha *a*) queda determinado desde la Totalidad como negado; el excluido (flecha *d*) dice igualmente relación negativa con respecto a dicha Totalidad. Como Scannone no indica la dominación o exclusión (la negatividad) que pesa sobre la cultura popular, no puede tampoco indicar la liberación necesaria (momento dialéctico de superación). Esto se deja ver ya en la crítica de diversos «proyectos» (Scannone, 1990, 150-164), pero no acierta a proponer ningún proyecto de liberación de la situación actual. Hay resistencia pero no liberación. Por su parte, Zea (1978) culmina un «proyecto asuntivo» (de los mestizos), pero sin proyecto popular de liberación.

34. Esta segunda parte será, simplemente, el enunciado de algunas tesis que desarrollamos extensamente en *Ética de la liberación* (1998), donde tratamos las objeciones y desarrollamos argumentos explicativos de nuestra posición.

2.1. *Hacia el punto de partida: los afectados, dominados y excluidos*

La ética ontológica parte del ya siempre mundo presupuesto; la ética del discurso parte de la ya siempre presupuesta comunidad de comunicación; la filosofía latinoamericana del «nosotros[35] estamos» parte de una cultura sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. La ética de la liberación tiene como punto de partida, en cambio, la «exterioridad» del horizonte ontológico («realidad» más allá de la «comprensión del ser»), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma («estando» concreta e históricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible[36], ignorar estos hechos es caer en una «ilusión»).

Se trata de tres niveles:

a) El *afectado* en toda discusión es alguien que sufrirá los efectos de un acuerdo (*Verständigung*) válido (*gültig*) alcanzado. Lo que señala la ética de la liberación es que la conciencia o el saber que se es «afectado» es ya fruto de un proceso de liberación. El «punto de partida» radical, entonces, es la situación en la que *el/la afectado/a no tiene conciencia de ser afectado/a*. Éste es el caso del esclavo que cree ser por «naturaleza» esclavo.

b) Lo mismo acontece con el *dominado,* que es el «afectado» intrasistémico (la «clase obrera» como grupo de personas que en la relación de salario crean plusvalor, en el análisis de Marx, por ejemplo; o la mujer en el machismo en el análisis de Freud, etc.).

c) Por último, hay afectados que estrictamente están o no en *relación* de dominación, y que son *excluidos* (hay, efectivamente, grados de exterioridad y de subsunción). Así el «pobre» (el *pauper* para Marx) es el que no puede reproducir su vida (p.e., ha dejado el sistema feudal como siervo, pero todavía no es asalariado [*pauper ante festum*], o ha perdido su relación de asalariado y se transforma en «desocupado» [*pauper post festum*]: trabajo disponible).

2.2. *El mundo pre-crítico. El «nosotros-estamos» (razón hermenéutica). Exterioridad positiva*

El análisis ontológico (también ético, desde Heidegger a Taylor o MacIntyre) puede y debe también aplicarse al «mundo» del afectado dominado o excluido. Es necesario no verlo sólo como pura negatividad, exterioridad

35. El juego de palabras en castellano que propone Scannone es sugerente: «nos-otros». El «nos-otros» es una comunidad donde cada uno es «Otro» para todos los otros: «nos», todos, «otros» para cada uno.

36. Me estoy refiriendo a que ha perdido el «poder» (político), su capacidad de autogestión económica, y su tradición cultural como hegemónica. En el caso del pueblo náhuatl del Imperio azteca, ya no existe el *calmecac* (escuela de los *tlamatinime*). Véase Dussel, 1992, conferencia 6.

formal, vacío de contenido, como sólo el Otro formal del mundo, sistema o comunidad vigente hegemónicos. Era necesario prestar atención *positiva* a su realidad[37]. Creo que esto es adecuado, y por ello la tarea de Heidegger, Taylor o Scannone tiene sentido; el Otro debe ser «auténtico» en su exterioridad cultural. La hermenéutica tiene sentido aun con respecto al Otro. Rigoberta Menchú nos relata sobre su familia (cap. I), ceremonias del nacimiento (II), el *náhuatl* —como el «otro yo»—, el doble de cada humano (III), la finca (IV), la ciudad vista por el indio (V), ceremonias de la siembra (IX), la «tierra madre» (X), ceremonias del casamiento (XI), vida de la comunidad (XI)... Todo esto es necesario porque el Otro oprimido y excluido no es una realidad formal vacía: es un mundo pleno de sentido, una memoria, una cultura, una comunidad, el «nosotros-estamos-siendo» como realidad «re-sistente». Estamos entonces *con* Scannone, pero veremos ahora cómo ir *más allá* de Scannone.

2.3. *Afirmación analéctica: «Así me nació la conciencia» o la* concientização. *La «razón ética originaria»*[38]

De pronto el relato de Rigoberta comienza a cambiar de sentido: muerte de su amiga intoxicada por la fumigación (XIII), sirvienta en la capital (XIV)[39], la encarcelación del padre (XV), el periodo de reflexión:

37. Por mi parte, desde mis estudios en Francia en 1961, hasta el descubrimiento de la filosofía de la liberación, a finales de la década de los sesenta o comienzos de los setenta, practiqué activamente la «hermenéutica de la cultura latinoamericana». La descripción de esa época la he analizado en mi trabajo «Ermeneutica e Liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica ad una Filosofia della Liberazione. Dialogo con Paul Ricoeur», cuyo parágrafo 2 tiene por título «Verso una simbolica latinoamericana (fino al 1969)» (en Jervolino, 1992, 78-107). Por ello indicaba que me parecía que Scannone recaía en el momento hermenéutico. Yo había partido de él (en mis conferencias en Villa Devoto en 1968 estuvieron presentes Lucio Gera y Rodríguez Meljarejo, que inmediatamente comenzaron a usar la categoría «cultura» para el análisis de la realidad nacional), y lo denominé posteriormente «culturalismo», por no descubrir la dialéctica dominador-dominado en los problemas simbólicos, ontológico-culturales. El «núcleo ético-mítico» era ideológica e ingenuamente afirmativo de un mundo pretendidamente autónomo, que no podía afirmase en sí mismo sin al mismo tiempo descubrir claramente el principio de su propia negación. Pero, además, la esencia de la cultura es el trabajo (véase mi artículo de 1985d sobre «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo»: *Latinoamérica* [México] 17 [1985], 77-127, que es una respuesta crítica a las simplificaciones de H. Cerutti sobre la cuestión. En esto Marx y Freud son esenciales —su no relectura crítica postmarxista tiene las peores consecuencias, no sólo en Scannone o Cerutti, sino igualmente en Apel).

38. Es evidente que «ética» aquí no quiere ser una referencia a la «eticidad» concreta, como indicaría Habermas, sino, muy por el contrario, es el uso originario de la razón desde donde la propia razón «moral» universal o discursiva es deducida. Por ello agregaremos siempre «originaria» a la denominación «razón ética».

39. Éste es exactamente el momento de la «subsunción» de Rigoberta en el «sistema» capitalista: incorporación de la cuasi-exterioridad de una etnia indígena autosuficiente, para

Yo empecé a analizar mi niñez y llegaba a una conclusión: yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada. Yo decía: ¿cómo es posible? Relacionaba[40] la vida de los hijos de los ricos donde yo he pasado. Cómo comían. Los perros. Hasta educaban a los perros para que conozcan sus meros dueños y que rechacen hasta a las sirvientas. Todo eso a mí se me juntaba, y no sabía cómo compartir mis ideas[41]. Así es como yo empecé a tener amigos de otra comunidad[42] [...] Yo hablaba, ¿y ustedes qué comen?, ¿cómo hacen el desayuno?, ¿qué comen en el almuerzo? [...] Yo puedo decir: no tuve un colegio para mi formación política, sino que *mi misma experiencia* traté *de convertirla* en una *situación general de todo el pueblo*[43]. Me daba alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era sólo mi problema [...] Que había ricos y había pobres. Que los ricos explotaban a los pobres; nuestro sudor, nuestro trabajo. Pero eso eran cada vez más ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan era un despacho[44], que teníamos que hincarnos ante las autoridades, era parte de toda la discriminación que vivíamos los indios... (Menchú, 1981, 144).

¡Narración real impresionante! Merece ser leída en detalle.

Llamo «razón ética originaria» a lo que abre, como anterioridad, el «espacio-posibilidad» de la «acción comunicativa», de la «argumentación», desde la capacidad originante de establecer el «encuentro» con el Otro, y como límite extremo ético de exterioridad, en el «del Otro-afectado-ex-

ser ahora parte funcional del sistema autorreferente y autopoiético. Éste es el problema no resuelto en obras como la de Rodolfo Kusch, *América profunda* (1962), obra realmente anticipada a su tiempo de manera relevante. En el capítulo «Los objetos» (pp. 112 ss.), casi toca el problema: «El mercader y el *ser* se hallan íntimamente ligados. Quizá si desapareciera el mercader, desaparecería la dinámica y la expansión de una cultura basada en el afán de ser alguien [...] Quizá habría que volver a sustituir el camino exterior de la ciudad por otro que sea interior y ganar así una forma más sabia de vida» (p. 123). El mal a superar es la civilización urbana: es necesario *retornar* a lo telúrico. Un poco Gandhi, un poco el Heidegger de la Selva Negra, un poco Nietzsche, ¿postmoderno *avant la lettre*? En fin, un Rodolfo Kusch desde una experiencia antropológica amerindia fuerte, respetable, sugerente..., ambigua.

40. Considérese en profundidad la racionalidad ética originaria de la líder indígena en cuanto al «relacionar» los momentos asimétricos del sistema/opresión-exterioridad, que faltan a Apel (porque sólo se sitúa en el mundo hegemónico, epistemológico, académico...) o a Scannone (porque ha olvidado el momento relacional de la opresión interna o la exterioridad como excluida).

41. Considérese que no podía poner «orden» en sus ideas y no podía «expresarlas» a los otros.

42. Éste es el momento fundamental, del «cara-a-cara» de la comunidad en la Exterioridad del sistema. Esta intuición la hemos querido expresar en nuestra obra *Ética comunitaria* (1986) con la propuesta de que el Otro, los pobres, constituyen comunidades *empíricas* fuera del sistema, donde *experimentan éticamente* relaciones humanas que le son negadas en el sistema. Es desde esa utopía (*ouk-topos*: lo que no-tiene-lugar en el sistema) desde donde la «razón ética» comienza su trabajo.

43. De nuevo, la racionalidad ética generaliza (universaliza) la situación empírica particular y saca conclusiones universales.

44. Era «evidente».

cluido». Ella hace posible la re-sponsabilidad del subvertir las estructuras que lo dominan, que lo ocultan aun para la comunicación (por desconocido), para la argumentación (por no participante).

La «razón ética originaria» está en el principio de la liberación del pobre, de todo excluido, porque des-cubre el rostro en-cubierto de la «parte funcional» y lo re-conoce como persona, como igual, como el Otro, como *Sujeto* posible del proceso de «liberación» para llegar a ser «libre», participante pleno de la *nueva* comunidad de comunicación real, posible, futura.

La afirmación analéctica (más allá del horizonte del mundo y de la comunidad de comunicación hegemónicos) es fruto de la «razón ética originaria», cuyo primer sujeto es el Otro mismo dominado o excluido, que se reconoce comunitariamente como el Otro afectado: Rigoberta, el pueblo indio americano... No se trata de un mero ejemplo empírico: se trata de una narrativa de donde podemos analizar situaciones «formales», universales, trascendentales a todo sistema, mundo o comunidad de comunicación posible[45].

2.4. *Momentos sucesivos posteriores de la razón ético-discursiva*

Sólo indicaremos, con vista a los fines de este trabajo, tres momentos necesarios, posteriores al ya descrito, diacrónicos, en los que los oprimidos-excluidos *por la praxis de liberación* alcanzan como término la «participación» plena en la «nueva» comunidad de comunicación. Es decir, lo que para Apel o Habermas es el «punto *de partida*», es el «punto *de llegada*» de la ética de la liberación.

2.4.1. La «fuente» positiva de la negación y el «proyecto de liberación»

La ética de la liberación insistió durante años en la «interpelación» del Otro ante un oído que sepa oír (que hemos llamado «conciencia *ética*» en el sistema[46]), como origen del movimiento de liberación ético. Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso *anterior*, desde la toma-de-conciencia del Otro (oprimido-excluido) —cf. apartados

45. En el caso de la comunidad de comunicación universal (Habermas) o trascendental (Apel), por ser cuasi-modelos de imposibilidad (véase Hinkelammert, 1984), no puede haber afectados excluidos, pero ello acontece por ser sólo «modelos» y no situaciones *reales*. La ética de la liberación usa también modelos críticos (como Marx p.e.), pero parte de una mayor complejidad de lo real.

46. Véase Dussel, 1973, II, 52 ss., par. 24: «La *conciencia ética* como oír la voz-del-Otro»; 1977, 2.6.2. Hemos distinguido entre «conciencia *moral*» que aplica (*anwendet*) los principios y la «conciencia *ética*» que se abre, como ejercicio de la «razón ética originaria» (prediscursiva), al Otro como otro, en el «encuentro» del «cara-a-cara».

2.1-2.3—, que constituye la *solidaridad primera* (la de los Otros, los oprimidos, el pueblo excluido entre ellos) desde la *re-sponsabilidad originaria*[47] de ellos mismos como *sujetos de la historia*. Rigoberta narra:

> Los ricos vienen desde allá donde está el gobierno de los ladinos, el gobierno de los ricos, hasta los terratenientes. Ya empezamos a ver más claro las cosas[48], y, como decía, no nos costó entender que había que luchar junto con los demás [...] Empecé a viajar por diferentes lados. Consultando todas las cosas [...] Entonces entendían mejor a mis hermanitos, mis hermanos (Menchú, 1981, 147).

El des-cubrirse en-cubierto, ignorados, afectados-negados, lleva a comenzar a tomar conciencia del sí mismo positivo (de ahí la importancia del aporte de Scannone o la aplicación de los análisis de un Taylor a la cultura de los pobres), pero dialécticamente codeterminada por la «conciencia» (*Bewusstsein-Gewisen*) de la *relación* negativa con el sistema[49]: des-cubrirse sí mismos (nos-otros) pero como en-cubiertos. El «empezamos a ver más claro las cosas» de Rigoberta no es sólo «ver clara la propia sabiduría», sino ver igualmente su «negación».

Sin conciencia de la negatividad sería inútil la lucha («no nos costó entender que había que luchar juntos con los demás», dice Rigoberta), la organización («empecé a viajar por diferentes lados») y, sobre todo, la necesidad de ir construyendo un «pro-yecto de liberación»[50]. Este proyecto es el fruto de la razón ético-discursiva, porque hay que irlo decidiendo sobre la marcha, «con los demás», democráticamente. También es efecto de la razón estratégica, porque se propone y define fines políticos y económicos (la utopía histórico-posible). En su construcción interviene la razón instrumental, porque se necesitan medios técnicos.

Desde esta negatividad (ser «afectados» *no* participantes por activa opresión, exclusión, pero «invisible» para los del sistema), hecha *sujeto*

47. De la misma manera hemos distinguido esta «re-sponsabilidad» *a priori*, en su primer momento, la del Otro ante sus otros miembros de la comunidad de oprimidos-excluidos, y, en un segundo momento, la establecida entre el que escucha *en el sistema* la «interpelación» y la «responsabilidad *a posteriori*» indicadas por Jonas o Apel: el hacerse cargo de los efectos de nuestros «acuerdos».

48. «Claridad» hermenéutico-política, ética.

49. La doble dirección de la flecha *d* del Esquema 1 indica que el Otro no tiene sólo un mundo (y por ello hemos debido colocar la posición de Scannone «dentro» de la Totalidad: la totalidad popular), sino que también (dirección de la flecha *d* de la Exterioridad al Sistema) «está» negado, dominado, excluido: *no* es participante aunque sí afectado.

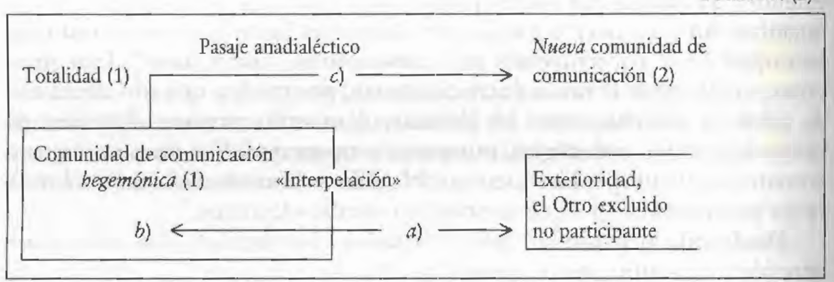
50. Este «pro-yecto» (*Ent-wurf*) no es un «modelo de imposibilidad» (como la «competencia perfecta» de Hayek o la «comunidad de comunicación ideal» de Habermas). Es en cambio un proyecto ético-estratégico histórico en el que se anticipa contrafácticamente la «nueva» comunidad de comunicación donde los no-participantes serán participantes. Pero téngase bien en cuenta que es una «nueva» comunidad y no simplemente la «introyección» de los excluidos en la «misma» comunidad hegemónica anterior.

por la organización militante, el Otro popular puede ahora, como «fuente» trans-ontológica, como hontanar originario, lanzar la «interpelación»: «¡Les *interpelamos* por la justicia que debieron cumplir con nosotros!»[51].

Cuando alguien «en el sistema» considera asuntivamente, aceptándola, recibiendo el impacto de estar siendo éticamente interpelado («llamado desde la exterioridad»), se cumple un momento de la «razón ética originaria» pre-discursiva en el oyente intrasistémico[52]: reconoce la dignidad de la persona del Otro y «toma como verdadera» su palabra cuasi-inteligible.

La conexión entre los afectados-no participantes y los participantes-hegemónicos, por la «responsabilidad *a posteriori* solidaria», permite el desarrollo del proceso de liberación (que no es simple afirmación de la exterioridad o hermenéutica de la cultura popular de Scannone, ni aplicación de los principios de Apel). Liberación es, para usar la expresión de Scannone: *affirmatio-negatio-eminentia.*

Esquema 2.2
AFIRMACIÓN, NEGACIÓN, SUPERACIÓN



A la «afirmación» (*a*) (sabiduría popular afirmada, toma de conciencia, organización, interpelación a la comunidad de comunicación vigente, he-

51. Véase el análisis pragmático que hemos efectuado de este «acto de habla» en el capítulo 4 de esta obra (Dussel, 1991b).

52. Narrativamente, como en el caso de Moisés («hijo del Faraón»: participante hegemónico intrasistémico) ante el grito del esclavo en Egipto. Este relato está construido con categorías *racionales* altamente críticas —no se trata de una descripción histórica (véase Gottwald, 1981)—. Parece que los *apiru* eran un grupo de esclavos en las montañas de Palestina, que lucharon por su liberación contra la dominación egipcio-canaanita en tiempos del reino de Amarna. Este hecho histórico dio lugar a una reflexión que construyó un «paradigma» *racional* ético-político-económico de gran coherencia en la historia de la humanidad, muy superior en este aspecto al propuesto por la cultura helénica. El helenocentrismo de las historias de la filosofía es sumamente negativo en esta cuestión, y funda el eurocentrismo de la interpretación romántico-alemana de fines del siglo XVIII (véase Bernal, 1987).

gemónica 1), le sigue (*b*), la negación de la negación, como de-construcción práctica (no sólo del «texto»: Ricoeur, Derrida) del sistema, que se supera (*c*) por el «paso (*Übergang*)» dialéctico positivo[53].

2.4.2. Negación de la negación: praxis de-constructiva de liberación

La lucha se sitúa ahora en el «interior» del sistema (*b*). Dice Rigoberta:

> Nuestro compromiso nos hizo ver[54] que teníamos que buscar nuevas formas de lucha. Así fue como, en febrero de 1980, se hizo la última huelga de los campesinos de Guatemala [...] En esa huelga se utilizaron, precisamente, las armas populares que habíamos aprendido en cada uno de nuestros diferentes sectores, en nuestras diferentes etnias [...] Nuestros mismos compañeros son capaces de dirigir su lucha (Menchú, 1981, 252-253).

Hemos analizado momento por momento todo este proceso en general[55] y específicamente[56]. Es necesario, cuando se exige la construcción de un sistema *nuevo*, dada la imposibilidad del *antiguo* de responder a las exigencias de justicia de los «afectados-dominados-excluidos», de-struir (parcial o reformistamente, o total o revolucionariamente) el sistema. La revolución moderna de la burguesía como clase que controla desde Europa el «sistema-mundo» necesitó desde 1492 y todo el siglo XVI (de la hegemonía portuguesa-española) para de-construir o de-struir todo el

53. Si la afirmación es de lo que está «más allá» de la Totalidad (*ano-*), y la negación de la negación es subsunción (*Subsumtion*) también de lo necesario para la construcción del nuevo sistema, el pasaje (*Übergang*) (*dia-*) más allá de la Totalidad 1 (*-logon*) hacia la Totalidad 2 (*nueva* comunidad de comunicación) es ana-dia-léctica. La pnra «dialéctica *negativa*» de Adorno no es suficiente. «El Otro» es ya siempre *a priori* la utopía real (no la «fantasía» o la creación estética de Marcuse o Adorno desde el sistema). Se trata, por el contrario, de una «dialéctica *positiva*»: desde la *positividad* afirmada del Otro, «fuente» del movimiento dialéctico (*ana* [*affirmatio*], *-dia* [*negatio*], *-léctico* [*eminentia*]». Scannone se queda en la pura *affirmatio* (*a*). Apel afirma *de hecho* a la comunidad de comunicación vigente (el horizonte mismo de la *negatio*, Totalidad 1) como irrebasable (*Nichthintergehbarkeit*), afirmada ingenuamente como «la mejor posible» (la «sociedad abierta» de Popper, el sistema de mercado, la Ilustración europea postconvencional [no advirtiendo las «convencionalidades» liberales, capitalistas...], etc.), siendo que es *donde* el afectado-oprimido-excluido es *negado*. Apel afirma *de hecho* simplemente la negación del oprimido-excluido como la «naturaleza» de las cosas (como Smith, Rawls, Taylor, etc.). Su intento de «aplicación» resultará, para el afectado-dominado-excluido, un caso de «inaplicabilidad».

54. Siempre desde la praxis («compromiso»), aquel de Habermas (1963), se ejerce la razón ético-estratégica («ver»), pero desde la razón discursiva («nos»: nos-otros, la comunidad de los afectados-dominados-excluidos).

55. Dussel, 1973, II, pars. 25-31, pp. 59-127.

56. En la lucha de la mujer contra el machismo en la erótica (Dussel, 1973, III, pars. 44-47, pp. 68-122), la lucha del niño, la juventud, la cultura popular y periférica en la pedagógica (III, pars. 50-53, pp. 145-225), la lucha propiamente política (IV, pars. 63-66, pp. 63-124), la lucha contra el fetichismo (V, pars. 69-73, pp. 49-99). En *Filosofía de la liberación* (1977) pueden consultarse los parágrafos correspondientes.

mundo regional, provinciano medieval intra-europeo, y poder en el siglo XVII formular el «*nuevo* paradigma» (en ciencia con Galileo o Bacon, en filosofía con Descartes, etc.). Esto no fue el «inicio» de la Modernidad (Dussel, 1992), sino su segundo momento: el de la explicitación de su nuevo paradigma positivo.

Este proceso de-contructivo se refiere a cada posible sistema o subsistema concreto; que puede ser el machismo (sistema de dominación del género, erótica y sexualidad), el capitalismo (sistema económico nacional o mundial), el liberalismo (sistema político de afirmación de derechos burgueses contradictorio con las grandes mayorías de la humanidad), el racismo (discriminatorio de las razas no blancas), la destrucción ecológica (contra las generaciones futuras), etc. Es decir, hay muchos sistemas, hay muchas opresiones o exclusiones, hay muchos frentes de liberación, hay muchos *sujetos* de praxis posibles. Es necesario descubrir en cada «frente» un proceso concreto, teórico, práctico, ético. La contradicción no es reforma o revolución, sino «mutación» histórica de muchos sistemas (parciales, secundarios, regionales, nacionales, mundiales, etc.) que necesitan reformas parciales, más profundas, reformas globales, cambios revolucionarios, etc. Es necesario descubrir la diversidad, la pluralidad, las distinciones.

2.4.3. Paso al nuevo sistema: praxis constructiva de liberación

La de-construcción es el momento de la *negatio* (negación de la negación). Pero no es suficiente. Es necesario construir el *nuevo* sistema. Debe ser fruto de la razón ético-discursiva, estratégica e instrumental articuladas según su autonomía y funciones propias. Ya hemos tratado en otro lugar esta cuestión, por lo que no podemos aquí desarrollar el tema nuevamente[57]. Éste es el momento de la creación de «instituciones», es el momento de la *eminentia*: realización de un momento superior de la historia (*nueva* comunidad de comunicación, Totalidad 2). Insisto: la participación de los no-participantes no se efectúa por simple «inclusión» en la *misma* comunidad (1), sino por creación de la *nueva* (2), donde los antiguos «afectados-dominados-excluidos» son ahora parte plena: el burgués, paria de las ciudades libres del feudalismo, crea una nueva sociedad donde es el *sujeto* pleno. No es «inclusión» del burgués en el feudalismo, sino «creación» de un nuevo sistema donde señores feudales, siervos y parias urbanos constituyen algo nuevo, analógico (*eminentia*).

Por ello, no se trata ni de mera afirmación ontológica de la *Lebenswelt* (sea hegemónica como en Taylor, sea popular como en Scannone), ni de

57. Dos notas más arriba hemos indicado algunas referencias mínimas donde se encuentra igualmente nuestro tema.

mera trascendentalidad (Apel) o universalidad (Habermas) de lo dado, que es afirmación reflexiva de «lo Mismo», sino de *afirmación de la exterioridad* (del afectado-dominado-excluido) en relación con el sistema que lo niega, y, desde la potencia de esa afirmación del Otro, la *negación de la negación* (ana-léctica), para culminar en la superacióu hacia una nueva situación de justicia e igualdad (*eminentia ana-dialectica etica*).

Todo esto es el tema de la ética de la liberación, que para el filósofo como para los sujetos de la historia incluye un inmenso riesgo, como el de Walter Benjamin, o cuando en 1973 fui objeto de un atentado de bomba en mi propia casa en Mendoza. Así se expresa Rigoberta Menchú:

> Ya después de todo eso, yo estaba perseguida[65] y no podía hacer nada. No podía vivir en casa de un compañero, porque significaba que quemaban a la familia. El ejército me buscaba por diferentes lugares y también buscaba a todos mis hermanos [...] (Menchú, 1981, 261).

La persecución (de millones), la tortura (como la de mi alumna estudiante de filosofía Susana Bermejillo), la muerte (como la de mi colega filósofo Mauricio López), el exilio (que tantos hemos sufrido) son situaciones *normales* de la determinación de los principios éticos de la praxis y la razón crítico-liberadora. ¡La ética de la liberación, como la militancia de los afectados-dominados-excluidos, tiene sus riesgos que muchos filósofos norteamericauo-europeos han dejado de sufrir hace tiempo!

58. Lévinas en *Autrement qu'être* toma siempre como ejemplo empírico de su descripción fenomenológica del *pour-Autrui* (para-el-Otro) el caso del perseguido. Él piensa en el Holocausto de los judíos bajo el nazismo, yo pienso en el genocidio de la conquista de los europeos en América...; pero pienso también en la represión contra el pueblo de las recientes dictaduras militares latinoamericanas alentadas, ayudadas y coordinadas por la CIA y el Pentágono...

10

LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN ANTE LA ÉTICA DEL DISCURSO

Enrique Dussel

Tanto en Moscú[1] como en São Leopoldo (Brasil)[2] K.-O. Apel se refirió al tema «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación latinoamericana (II)»[3]. La ponencia consta de una corta introducción, donde se sitúa el debate, y nueve parágrafos. En primer lugar trata los puntos de partida: el de la ética de la liberación, como experiencia de la interpelación del pobre como evidencia ética (2.1), y el de la ética del discurso como fundamentación última (2.2). Posteriormente, la defensa de la ética del discurso ante la acusación de eurocentrismo (2.3), mostrando Apel estar a favor de una crítica ideológica, pero no historicista (2.4). En tercer lugar, una descripción crítica de algunas tesis de la filosofía de la liberación: la ambigua «combinación» del historicismo (hegeliano-marxista-heideggeriano) con la ética incondicional de Lévinas (2.5), y la metafísica trans-ontológica ante la *parte A* de la ética del discurso (2.6). En cuarto lugar, el tratamiento del tema del escéptico y el cínico (2.7 y 2.8), para concluir con una propuesta de validación realista para la resolución del conflicto Norte-Sur (2.9).

Una respuesta integral a tan variado número de críticas, que se sitúan igualmente en muy diferentes niveles, merecería una obra más extensa que la presente[4]; teniendo en cuenta las limitaciones de espacio sólo me ocupa-

1. En el XIX Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en agosto de 1993.
2. En el IV Seminario Internacional sobre el diálogo entre la ética del discurso y la filosofía de la liberación latinoamericana, celebrado del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1993.
3. Capítulo 8 de esta obra (Apel, 1994c); citaré la ed. de Unisinos, São Leopoldo.
4. Mi *Ética de la liberación* (1998) es una nueva versión de la ética que escribí entre 1970 a 1975; en ella trato arquitectónicamente las cuestiones planteadas por Apel —y muchas otras, evidentemente.

ré de algunas nuevas aclaraciones críticas como continuación de las ya avanzadas en otros trabajos[5].

1. ALGO MÁS SOBRE EL PUNTO DE PARTIDA

La objeción de Apel[6] consiste en que, aunque reconoce que la pobreza, la miseria de las grandes masas del mundo del capitalismo periférico (el *factum*) debe ser considerada como una «experiencia auténtica»[7] y, por ello, una «evidencia de exigencia ética (*Evidenz der ethischen Forderung*)», sin embargo, en cuanto esa evidencia siempre está mediada por una «interpretación científico-empírico social (*empirisch sozialwissenschaftliche Interpretation*)», se torna ambigua, y con ella toda pretensión a la hora de una «praxis de liberación» o de la formulación de una teoría a ella asociada. En dicha mediación interpretativa se corre siempre el riesgo de «dogmatismo»; pero, más fundamentalmente, «la filosofía de la liberación no puede derivar de esta evidencia indubitable de su punto de partida, simultáneamente empírico y ético, automáticamente un primado de la evidencia concreta y de la validez intersubjetiva para su elaboración teórica y su puesta en obra práctica» (*ibid.*).

Acto seguido Apel muestra la ventaja de la ética del discurso, ya que parte de una fundamentación trascendental intersubjetivamente válida —cuestión que trata en 2.2—, no advirtiendo que su dificultad estriba en el momento previo a la misma fundamentación trascendental y, en mayor medida, en los problemas previos a la aplicación en el momento histórico-empírico de la *parte B*[8].

En efecto, *antes* de poder emprender el proceso reflexivo que partiendo de la facticidad alcanza el nivel pragmático-trascendental de la *parte A*, y, por supuesto, *antes* de poder «aplicar» los principios éticos en el nivel empírico-histórico de la *parte B* de la fundamentación, el sujeto reflexivo debe *ya presuponer siempre a priori* —*a priori* con respecto al proceso de trascendentalización, y *a posteriori* de la *facticidad* misma del estar ya en un mundo[9] donde se argumenta (o se trabaja, se ama, etc.)— que el Otro

5. Sobre los otros estadios de la discusión véanse los capítulos anteriores de este libro. Debe considerarse además que mis lecciones en Fráncfort (Dussel, 1992) contienen muchas respuestas a preguntas críticas formuladas por Apel en el Seminario de México de 1991 (Fornet-Betancourt, 1992). En Dussel, 1994, reúno otros materiales del debate, tanto en castellano como en inglés (véase Dussel, 1993b, y la obra en inglés de 1996).

6. Que repite en parte lo ya indicado en Apel, 1992, 18 ss. (capítulo 6 de esta obra).

7. Apel, capítulo 8, de esta obra, apartado 2.1.

8. Capítulo 6. de esta obra, apartado 2.

9. Le llamamos «mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)» con el viejo Husserl, simplemente «mundo (*Welt*)» con Heidegger, o «totalidad (*totalité*)» con Lévinas: lo empírico cotidiano previo a la reflexión o a la expresión de un «acto de habla (*Sprachakt, speech act*)».

ha sido «reconocido (*anerkennt*)»[10] como persona. Es decir, si alguien se encuentra ante una piedra, una mesa, un caballo o ante el esclavo de Aristóteles, no tiene por qué argumentar, ni producir un producto para intercambiarlo con «el Otro», porque no «hay» ningún Otro; hay sólo «cosas» (con las que no se argumenta: o se las conoce o se las usa desde el «poder [*Macht*]»).

Para Aristóteles la amistad (*philia*) es «amor de lo semejante por lo semejante»; hay una cierta «semejanza (*omoioteta*)» o «igualdad (*isoteti*)» (*Ét. Nic.* VIII, 1, 1155 b 8; 1155 a 34; 6, 1158 b 1). Por ello no se argumenta ante el esclavo, porque no se encuentra en «semejanza»; diríamos hoy: no se encuentran en la comunidad de comunicación real, donde se reconocen los participantes como iguales. Alguien puede argüir que el esclavo se encuentra potencialmente como participante en cuanto afectado por un acuerdo posible acerca de sus intereses. Pero el problema se sitúa, fácticamente, en que «re-conocer (*an-erkennen*)» a alguien en la asimetría como persona, igual, y *como Otro*, es ya la «experiencia ética» (el *factum*) que lo descubre *como dominado* o *excluido* desde su previo conocimiento (*Erkenntnis*) *como persona*. Es decir, la norma ética básica (el argumentar presupone el participar en una comunidad *de personas* tenidas por iguales) se desarrolla desde el *a priori* del re-conocimiento del Otro. La norma básica *se deduce* del «re-conocimiento» del Otro *como persona*; dicho re-conocimiento es pre-científico y pre-reflexivo (anterior a la fundamentación y a la misma argumentación aun como posible). Éste es el tema que ya hemos planteado en la ponencia de São Leopoldo[11]. Repitamos una cita:

> La proximidad indica entonces una *razón anterior* a la tematización de la significación del sujeto pensante, *anterior* al referirse a términos en el presente, una *razón pre-originaria* no procediendo de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica* (Lévinas, 1974, 212)[12].

En el momento ilocucionario del «acto de habla», cuando «Yo *te* expreso que *p*», ese establecer el «encuentro» (el «cara-a-cara» de Lévinas[13]) o la «relación *práctica*» con el Otro como persona (en el «Yo *te*...»),

10. Véase Honneth, 1992. Sin embargo, Honneth sólo sitúa el problema del «reconocimiento (*Anerkennung*)» con respecto al «nosotros» o a la comunidad de comunicación. No plantea el problema del «re-conocimiento» del Otro, de la Alteridad del excluido en la exterioridad o del dominado en el sistema de opresión. Es restrictivo y se le escapa nada menos que el re-conocimiento propiamente *ético* del Otro *como otro*.

11. Capítulo 9 de este libro, apartado 2.3.

12. Véanse Sidekum, 1993, 51 ss.; Schelkshorn, 1992, 74 ss.

13. Este tema lo hemos situado en el capítulo 4 del presente volumen (Dussel, 1991b, par. 1.1). Véase Theunissen, 1965; lástima que Theunissen no estudie también a Lévinas. Es extraño que el joven filósofo escribiera en 1965: «Zweifellos gibt es nur wenige Realitäten, die das philosophische Denken unseres Jahrhunderts so stark in ihren Bann gezogen haben

como otro, es la condición previa absoluta para que dicho «acto» sea un acto «comunicativo».

Por todo ello, y si partimos de una posición de asimetría, el «re-conocimiento» del esclavo[14] *como persona*, supone: *a*) un «conocimiento» del esclavo *como función* o cosa (funcional fácticamente en el sistema, *A* en el nivel II del Esquema 1); *b*) un «conocimiento» del esclavo *como persona* (acto segundo y ya ético[15]) (*B* en el nivel III); *c*) un posterior «re-conocimiento» (acto reflejo en tercer término[16]) por el que, como en un retorno, se confronta *desde la persona* a dicho ser humano ahora *como esclavo* (dentro de un sistema de dominación) situado y juzgado éticamente como *negado*: como esclavo *dominado*, *explotado*.

Esquema 1

PROCESO DE RE-CONOCIMIENTO (*AN-ERKENNUNG*) DEL OTRO

I. Tipo de conocimiento	II. Nivel del sistema (Totalidad)	III. Alteridad
a) Conocimiento (sistémico) →	(*A*) del esclavo como cosa en el «sistema»	
b) Conocimiento (práctico) →	→	(*B*) como persona (su dignidad[a])
c) Re-conocimiento (ético)	← la esclavitud (*D*) como negación de la dignidad ←	desde la persona (*C*)
	<*factum*>	

[a] Véanse los tres niveles estudiados por Honneth: emocional (amor, *Liebe*), cognitivo (derechos, *Rechte*), reconocimiento social (dignidad, *Würde*) (Honneth, 1992, 211).

wie *der Andere* [...] Es ist [...] Thema der Ersten Philosophie» (p. 1), y, sin embargo, no volvió a esta cuestión posteriormente. En el pensamiento español hay una obra clásica de Pedro Laín Entralgo (1961) tan olvidada como la anterior.

14. Para Aristóteles no se puede establecer «amistad» con el «inferior», con el Otro *como otro*: «En cuanto al esclavo (*doulos*) no puede haber amistad con él» (*Ét. Nic.*, VIII, 11, 1161 b 4), porque uno se degrada (no hay experiencia de lo que pudiera ser algo así como «compasión», «solidaridad» o «misericordia»).

15. Aristóteles toca la cuestión al decir que el esclavo «como humano (*d'anthropos*)» (*ibid.*) puede ser objeto de amistad, «porque cierta justicia parece existir con respecto a todo humano en todas la relaciones en que éste pueda entrar por ley o por contrato» (*ibid.*).

16. El «re- (*an-*)» del «re-conocimiento (*An-erkennung*)» indica ese volverse sobre sí, reflejarse, reflexionarse de *C* en *D*.

El mero «conocer» al esclavo como función o cosa (*A*) (a la mujer en el patriarcalismo como «inferior», al «negro» en la sociedad de raza blanca, etc.), es de alguna manera «ofrecer en sacrificio a las personas (*Personen*), los instrumentos (*Werkzeuge*), para mantener en pie la cosa (*Sache*) (Marx, 1842, 4; cf. Dussel, 1993). Es decir, es conocerla como «parte funcional» de un sistema (esclavista) —como al obrero asalariado se lo conoce en el sistema del capital[17]—. El momento ético por excelencia (*kath'exokhen*) consiste en el «conocer práctico» que perfora la mera funcionalidad instrumental (el *Werkzeug* de Marx) y constituye al Otro como persona[18] (*B*), como Otro distinto al sistema (Luhmann) como totalidad (Lévinas). Esta racionalidad[19] ético-originaria es *anterior a toda argumentación*, y por tanto anterior al proceso de trascendentalización y de fundamentación apeliana:

> Una razón *anterior* al comienzo, *anterior* al presente, pues mi responsabilidad por el otro se impone *antes* que toda decisión, antes que toda deliberación [antes que todo argumento] (Lévinas, 1974, 212).

Si se argumenta es «porque el Otro es persona» —y no a la inversa—. Es decir, el *factum* empírico del que he hablado[20], y que Apel acepta como una «evidencia de exigencia ética (*Evidenz der ethischen Forderung*)», para ser *ético*, exige una re-flexión: desde el Otro ya conocido como persona (C) se descubre a la esclavitud como perversidad (*D*), como negatividad. Ese *factum* manifiesta la «función» en el «sistema» (totalidad), a la persona del Otro como «parte negada» o como sujeto no-autónomo (ya que la única estructura autorreferente y autopoiética es el mismo sistema como totalidad), como interpelante, y, por ello, el mismo sujeto del conocimiento (*a*) se sitúa ahora como co-responsable[21] de la negación del Otro (solidaridad ante la miseria, compasión[22]). Todo esto constituye el «acto del reconocimiento del Otro» (que va más allá del análisis de Honneth).

17. «Sistema» aquí aún en el sentido de Niklas Luhmann: «Nuestra tesis de que existen sistemas puede ahora delimitarse con más precisión: existen sistemas autorreferenciales» (Luhmann, 1984, 31). El individuo en un sistema tal actúa como «función».

18. En São Leopoldo, Hans J. Sandkühler me pidió que explicara esta constitución del Otro como persona. La respuesta la expongo, en parte, en el capítulo 4.2 de *Ética de la liberación*.

19. Objeto de numerosas referencias en *Ética de la liberación*, al estudiar los «tipos de racionalidad».

20. En los capítulos 7 y 9 del presente volumen.

21. Ésta es la «re-sponsabilidad» (del latín *spondere*: «tomar a cargo al Otro» indefenso) *a priori* anterior a la responsabilidad de Jonas o Apel.

22. Mate (1991, 141 ss.: «Por una ética compasiva») sitúa correctamenre la cuestión, desde Horkheimer (véase Schnädelbach, 1986), citando: «Ese amor no se puede entender sin la orientación a una vida futura feliz del hombre, orientación que no viene por revelación sino que brota de la *miseria* del presente» (Horkheimer, «Materialismus und Moral», p. 94;

Sólo en un segundo momento, cuando se pregunta problematizada o críticamente, en vista de la validez intersubjetiva, por la «causa», la estructura, el sistema, etc., que está en la base de la negación ética del Otro, y se intenta alcanzar una «explicación» o una «fundamentación», entonces, sólo entonces, se recurre a la mediación interpretativo-racional o científica[23], que no es neutra ni inocente. Aquí la ética de la liberación tiene un *criterio* para la crítica, para obtener la validez intersubjetiva, para la elección de los instrumentos de interpretación de las ciencias sociales, y aun para participar en esta o aquella comunidad de comunicación (¿la dominante o la dominada o excluida?, etc.), del que carece la filosofía que toma el mundo dado meramente (el capitalismo en el presente, p.e.) como único punto de partida (y tal es el caso de la ética del discurso, tanto en el proceso de reflexionarse hacia lo trascendental como cuando intenta aplicar la norma ética meramente formal o procesual).

El *factum* no se da en una inmediatez primera evidente empírico-positiva (esto sería un positivismo ético ingenuo o dogmático), porque dicho *factum* es constituido desde un mundo presupuesto (en sentido heideggeriano), y, además, es «elaborado» éticamente desarrollándolo como «re-conocimiento» del Otro, dando ya un sentido y un juicio a su negación (dominación o exclusión) como perversidad (siguiendo la secuencia *A*, *B*, *C* y *D* del Esquema 1). Pero, además, de dicho *factum* no se deriva tampoco «*automáticamente* [...] la validez intersubjetiva para su elaboración teórica y su puesta en obra práctica». Y esto porque dicha validez es fruto también del uso de la mediación científica y de un proceso comunitario argumentativo. Sin embargo, esa validez intersubjetiva para ser *crítica* debe mediarse por el uso de ciencias sociales (u otras) críticas —como, por ejemplo, por el uso del «concepto de dependencia» en las relaciones Norte-Sur dentro del sistema mundial (véase Hinkelammert, 1994), o por el uso de Marx en la crítica actual del capitalismo.

La ética de la liberación puede emprender, desde el «re-conocimiento» del Otro, y desde el imperativo o norma ética básica («¡Libera al Otro negado en su dignidad!»[24], sea el pobre, la mujer, la clase obrera, la nación

cit. Mate, 1991, 143). Sin embargo, Horkheimer opina que la compasión es un «*sentimiento* moral»; pienso, en cambio, que es un momento primero de la «*razón* ética originaria», y la diferencia es esencial, ya que no afirmamos un ambiguo «sentimentalismo» compasivo.

23. Con razón, en el Seminario de São Leopoldo, Christoph Türcke exigía la mediación científica a la ética de la liberación, so pena de caer en un vacío movimiento de categorías «metafísicas». Las mediaciones científicas siempre han sido usadas por la filosofía de la liberación, pero con conciencia de que la ciencia empírica *crítica* se busca, se elige, y si no existe (como en el caso de una economía política crítica en el tiempo de Marx) se la crea. Es decir, hay una *anterioridad* ética que determina como criterio (véase este tema en el capítulo 5 de mi *Ética de la liberación*), el uso de la mediación científica.

24. Todo el tema de los criterios, categorías y principios éticos constituye los últimos

periférica, la cultura popular dominada, la raza discriminada, las generaciones futuras, etc.), el proceso (procedimental-discursivo) de la validación intersubjetiva del *factum*, por ejemplo, de la miseria de los explotados o excluidos (teniendo en cuenta que hay «comunidad de comunicación *hegemónica*» o «*dominante*», y, por ello, la validez propiamente ética puede darse al comienzo sólo entre y desde los mismos dominados o excluidos[25]).

Volveré en el apartado 4 sobre la cuestión de la prioridad o no de la fundamentación cuando trate el asunto de la lucha («lucha por el re-conocimiento» en sentido radical) ante el cínico y la refutación del escéptico.

2. EUROCENTRISMO, HISTORICISMO Y LO ECONÓMICO

Apel toca a continuación la cuestión ideológica. Acepta que puede haber ideológicamente un cierto eurocentrismo, tanto en la filosofía europeo-norteamericana como latinoamericana (en diversos grados). Por mi parte, no soy tan simplista como para pensar que el «eurocentrismo» de la filosofía europeo-norteamericana, y la inautenticidad eurocéntrica de la filosofía latinoamericana imitativa se reduzca sólo a una relación de causa-efecto del capitalismo mundial, que tendría una estructura, que también puede caricaturizarse simplificadamente con un Centro y una Periferia. El fenómeno del «eurocentrismo» es mucho más amplio; es particularmente cultural, político y también filosófico[26]. Por ello, una vez más, no puedo aceptar que sea mi posición una «crítica ideológica cuasi-marxista (*quasi-marxistischen Ideologiekritik*)» (entiéndase, del marxismo estándar que siempre he rechazado).

Entiendo por «eurocentrismo» la pretensión que identifica la «particularidad» europea con la «universalidad» sin más. Ningún filósofo puede

parágrafos de los capítulos de *Ética de la liberación* (1998), donde describimos y damos las razones del porqué de una arquitectónica diferente a la de la ética del discurso.

25. Éste es todo el tema de la *concientização* de la comunidad de los dominados (p.e. clase obrera) o excluidos (p.e. etnias indígenas en América Latina) indicado en el capítulo 9 de este volumen, apartados 2.1-2.3: desde la afirmación analéctica de la alteridad (del Otro como afectado, dominado o excluido) en la *asimetría* inicial (y la ética de la liberación es una ética que parte como situación *normal* de la *asimetría*, y por ello es universal, no como la ética del discurso, que sólo puede partir de la *simetría*, siendo entonces una ética particular que necesita del «Estado de derecho», que se cumple en la minoría dominante de la humanidad), por la «toma de conciencia» (propio «re-conocimiento» comunitario) —donde la mediación científica es esencial—, hasta la interpelación a la solidaridad para efectuar un proceso efectivo o político de liberación (o de plena participación en una comunidad de comunicación futura en *simetría* [apartado 2.4]). Esto merecería una rearticulación de toda la problemática de *teoría y praxis*.

26. Véase Amin, 1989. En la Introducción a *Ética de la liberación* explico el tema, dentro de una visión distinta de la historia mundial y por ello mismo de la Modernidad. He dicho algo en Dussel, 1992.

dejar de ser eurocéntrico hoy si no toma conciencia crítica y *expresa* de la cuestión misma del eurocentrismo. Advertida su existencia, sólo entonces se puede tomar una conciencia crítica refleja —y esto ciertamente ha acontecido en Apel.

Por mi parte, no puedo aceptar que el «eurocentrismo» sea una construcción «supra-estructural» que responda automáticamente a una «base» capitalista, porque he negado que el «esquema base-supraestructura» (*Basis-Überbau*) tenga relevancia central para Marx[27]. Pienso en cambio en un eurocentrismo más sutil, que he denominado la «falacia desarrollista (*Entwicklungideologische Felschluß*)»: el pretender que todas las culturas seguirán el camino recorrido por Europa (de que debieran, p.e., pasar de lo pre-moderno a lo moderno, del capitalismo clásico al capitalismo tardío[28]). Lo mismo puede decirse de la pretensión de que el europeo hoy se encuentra en una situación «postconvencional» —últimos grados del desarrollo moral de Kohlberg—. Pienso que puede afirmarse que ninguna eticidad (*Sittlichkeit*) será nunca postconvencional, y que toda moral universal (aun la de Apel o Habermas) siempre se articula de hecho a una eticidad convencional dada (p.e., la europeo-norteamericana, conservadora, liberal o socialdemócrata). Es ingenuo pensar que hoy el filósofo crítico europeo pueda situarse en su vida cotidiana postconvencionalmente, no advirtiendo que sus «reacciones» concretas siguen siendo las de un miembro de la cultura occidental —en esta cuestión Charles Taylor tiene plena razón—. Ante un budista —que niega el *ego* y la persona, en una pretensión de superación de la individualidad para alcanzar el no-sufrimiento— la ética del discurso, al afirmar como personas a los participantes simétricos de una comunidad de comunicación, manifestaría una visión semito-occidental del ser humano (evidenciada en el concepto de «persona», que no existe en el budismo, y que de Boecio a Tomás de Aquino o a Kant campea en el pensamiento judío, cristiano o musulmán).

Tampoco el viejo Marx, al menos después de 1868, tiene una visión hegeliano-racionalista o historicista de un proceso histórico que cumple etapas uecesarias que puedan anticiparse. Ya me he referido en otro lugar

27. Véase Dussel, 1993, 302 ss. Repetidamente he mostrado en mis obras que Marx no dedica en su obra madura (desde 1857 hasta su muerte) ni una página completa a hablar del tema. Sólo pocas líneas de paso en un prólogo (del *Zur Kritik* de 1859; Marx, 1859, 10) y en referencia a Engels. Marx pensaba circularmente desde la reproducción: una determinación determinante determinada; la producción determina el consumo; el consumo determina la producción, etc. (véase Dussel, 1985, 47).

28. La «periferia» del capitalismo, como América Latina, es moderna desde finales del siglo XV (es la «periferia» de la Modernidad). El capitalismo periférico no puede ser «tardío» o «central», porque entonces no habría capitalismo (que siempre necesita estructuralmente una «periferia»).

a este punto[29]. Y, por otra parte, la crítica de Popper al pretendido historicismo de Marx ha perdido todo su crédito últimamente[30].

Si es verdad que Marx critica a las «morales» (serían las *Sittlichkeiten* hegelianas) como relativas a su tiempo (p.e., la burguesa), sin embargo tiene criterios que trascienden los sistemas económicos históricos. Por ello hemos escrito que «*El capital* es una ética»[31]. Marx tiene un criterio universal de su ética: la dignidad[32] del sujeto, la persona, el trabajo vivo, desde donde puede criticar al capital como el sistema donde el sujeto, el trabajo vivo, es subsumido (la *Subsumtion* es la categoría ética por excelencia de Marx), es alienado o negado como sujeto, como persona autónoma. El sujeto como trabajo vivo es el sujeto de la argumentación, de donde debe partir la pragmática, es decir, debe partir de una económica (de donde obtiene sus criterios materiales últimos). Es evidente que la económica supone igualmente siempre a la pragmática (como mediación consensual intersubjetiva en la gestión de lo económico)[33]. Lo económico indica la corporalidad del ser humano que exige éticamente ser reproduci-

29. Véase el capítulo 7 del presente volumen. En carta a Mikhailovski de 1877 escribe Marx: «For him —explica Marx refiriéndose al intelectual ruso, propondría yo— [...] an historico-philosophical theory of the Universal Progress, fatally imposed on all peoples, regardless of the historical circumstances in which they find themselves [...] this is to do me both too much honour and too much discredit» (Shanin, 1983, 59). Marx se opone explícitamente a proponer una «teoría histórico-filosófica que se impondría fatalmente a todos los pueblos». ¿Quién afirmaría hoy que Marx negó igualmente el que él haya propuesto un «sistema socialista»?: «Según el señor Wagner, la teoría del valor de Marx es *la piedra angular de su sistema socialista*. Como yo [Marx] no he construido jamás un *sistema socialista*, trátase de una fantasía de los Wagner, Schäffle *e tutti quanti*» («Randglossen zu A. Wagners...», en *MEW* XIX, 357). ¡Marx es más preciso y menos pretencioso que el propio Popper; es más humilde que muchos de sus críticos, y, sobre todo, perdió mucho tiempo en leer pacientemente (a Smith, Ricardo, Malthus, etc.), a los que criticaba!

30. Véase Hinkelammert, 1984, cap. 5. Probar la «imposibilidad de la planificación *perfecta*» —lo cual es correcto, porque nadie puede tener una inteligencia infinita con velocidad infinita— no es lo mismo que intentar probar la «imposibilidad de la planificación *factible*» (Popper confunde ambos momentos: Popper, 1973, 97-107). Lo mismo puede decirse sobre el «malentendido» del concepto de «ley tendencial (*Bewegungsgesetz*)» en Marx, que nada tiene de empíricamente predictivo, sino de la lógica de las «determinaciones esenciales»: si aumenta el capital constante debe bajar la tasa de ganancia —lo que no quiere decir que no pueda haber «medidas compensatorias» que permitan mantener o incluso aumentar dicha tasa de ganancia: la «ley» deja entonces lugar a una «tendencia»—. Pero esto nada tiene que ver con las «predicciones» popperianas.

31. Véase Dussel, 1990, cap. 10.4, 429 ss.

32. Habla del «sentimiento de la propia dignidad (*Selbstgefühl*)». Véase Marx, 1873, 209, 25; Marx, 1879, 367. Más profundamente, escribe: «El trabajo [vivo] es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene *valor alguno*» (Marx, 1873, 500, 1-3); «El valor del trabajo no es más que una expresión irracional para designar el valor de la fuerza de trabajo» (*ibid*., 502, 1-2). El trabajo vivo, el sujeto mismo, la persona, no tiene valor de cambio, tiene dignidad.

33. Véase Ulrich, 1992, donde sin embargo se sitúa en el nivel de la razón *teórico-económica* (y no de la razón propiamente *económico-práctica* concreta). Por ello habla de

da como condición absoluta de toda otra actividad posterior. Es decir, la persona es «corporalidad (*Leiblichkeit*)»[34], ya que de lo que hablamos no es de un ángel que sólo argumenta, sino que es un ser *viviente, corporal*, humano. En São Leopoldo expuso Franz Hinkelammert:

> El acceso a la realidad *corporal* —esto es, el estado *corporal* incólume en la relación social entre los seres humanos— y el acceso a los valores de uso en la relación del ser humano con la naturaleza, es el *criterio* de validez ética de las normas en el caso concreto (Hinkelammert, 1994, par. III).

Es en el nivel de la económica originaria, en el de la existencia corporal misma humana que necesita su reproducción, donde he situado a la «económica (*Ökonomik*)» —que no debe ser confundida con la «economía (*Wirtschaft*)»—. Participar de una «comunidad de productores» o «comunidad de vivientes» es condición primera del sujeto argumentante[35]. La ética de la liberación, por su parte, considera como el criterio y punto de partida la corporalidad sufriente del dominado o excluido: la alteridad del Otro negado en su dignidad.

3. LA TRASCENDENTALIDAD TRANS-ONTOLÓGICA

En los apartados 2.5-2.6 Apel[36] pide aclaraciones a la filosofía de la liberación sobre cuestiones fundamentales. No se explica cómo pueda asumirse una posición «ontológica» o «historicista», que se inspira en Hegel, Marx o Heidegger, y otra posición como la de una «metafísica trans-ontológica» de Lévinas. No comprende tampoco cómo pueda ignorarse el «futurismo» de Marx; qué pueda significar la diferencia entre lo «griego» y lo «semita»; y sobre todo cómo pueda superarse «el todo de toda posible verdad como relacionada a un *logos*». Lo anterior aparece a Apel como posiciones contradictorias, o al menos ambiguas o confusas. Me agradan las preguntas que me lanza porque me permiten aclarar una dificultad que tienen Habermas y Apel en comprender la posición de Lévinas y de la filosofía de la liberación. Es toda la cuestión de la «Alteridad»[37].

una razón o comunidad económico-pragmática, y no propiamente de una razón económica pre-pragmática (o de una «comunidad de vida» o «comunidad de productores», como se expresaba Marx, anterior a la «comunidad de comunicación»). «¡Primero se vive, después se argumenta!».

34. Éste es también para Marx un criterio determinante (véase Dussel, 1985, 138 ss.): «solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad» (Marx, 1974, 235).

35. Este tema lo hemos repetido insistentemente en el debate (véanse los capítulos 2 y 4 del presente volumen; Dussel, 1990d; 1991, par. 3; 1992b, par. 4-5; 1993e, par. 4).

36. Capítulo 8 del presente volumen.

37. He analizado ciertos aspectos del asunto en los trabajos recogidos en los capítulos 2 (par. 4.1) y 9 (par. 1.1) del presente volumen. Hoy deseo diferenciar en la «alteridad» del Otro dos dimensiones: como dominado en el sistema o totalidad (por *Subsumtion*) o como

Apel escribe en referencia «al todo (*das Ganze*)» en torno al cual se desarrolló el concepto de la dialéctica ontológica en Platón o Hegel:

> El todo del ser y de su verdad comprensible por el *logos* [...] El todo de los horizontes de comprensión del ser imaginables, —y de ahí la inseparabilidad del ser (como identidad) y el no-ser (como otredad) (Apel, cap. 8, p. 259 de esta obra).

De otra manera, Parménides lo expresó antes que Platón: «[...] *to gar auto noein estin te kai einai*»[38]. El «ser» (como «comprensión del ser»[39]) puede coincidir con el *logos* (Platón), con el *verstehen* (Heidegger), que es lo «pensable (*denkbar*)». Ya en nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel, 1974b), hemos mostrado, exactamente, la *imposibilidad* de la coincidencia, inmediatez o identidad entre «el ser/la verdad del ser» con «la *realidad*»[40]. A partir del Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, del Zubiri de *Sobre la esencia*, y fundamentalmente de Lévinas ampliamos esta no-identidad entre el «mundo» (la «comprensión del ser», el ser, la verdad) con la «realidad»[41] de las cosas físicas, pero mucho más con

excluido —este último caso lo denominaremos ahora, para evitar malentendidos, «exterioridad» (*Exteriorität*).

38. «Pues lo mismo es el pensar que el ser (*denn dasselbe ist Denken und Sein*)» (Parménides, *Frag.* 3; Diels, 1964, I, 231).

39. Véase Dussel, 1977, pars. 2.2.2-2.2.8.

40. En nuestra *Filosofía de la liberación* (par. 2.2.3.1) distinguíamos entre «mundo (*Welt*)», en el sentido heideggeriano (y a él corresponde el ser, la ontología y la verdad del ser), y «cosmos (*Kosmos*)»: «la totalidad de las cosas reales, sean o no conocidas por el ser humano». «Cosmos» indica la *omnitudo realitatis*; «mundo», la totalidad existencial desde el horizonte de la «comprensión del ser (*Seinsverstädnis*)». El *noumenon* de Kant es la cosa en cuanto cognoscible (pensable, *denkbar*), pero de hecho nunca conocida sino sólo como «objeto (*Gegenstand*)» del entendimiento (*Verstand*); para Zubiri (1963) la cosa no es lo cognoscible (puede o no ser conocida), sino que es lo que consiste autónomamente desde sí como real. La rosa florece, sea o no conocida, desde sí. Es su realidad el «desde donde» (*de suyo* en castellano) florece. El ser es el horizonte de cognoscibilidad (como dice Apel: «el todo de los horizontes de comprensión del ser pensables (*das Ganze aller nur denkbaren Horizonte des Seinsverstehens*)»; la realidad es un orden consistente desde sí sin relación constitutiva con el conocimiento. Por su parte, la realidad, lo real, puede ser conocida fragmentariamente, pero nunca del todo: la identidad entre realidad y conocer (realidad y ser/verdad) es empíricamente *imposible*, ni siquiera a largo plazo, como piensan Peirce o Apel (véase la crítica de Hinkelammert, 1994: «Die asymptotische Annäherung der Wircklichkeit an ihre Idealsituation»). Más allá de Zubiri, Hinkelammert muestra la imposibilidad *factible* de tal identidad (entre realidad y ser/verdad) porque al actualizarse la realidad debe usarse una tecnología observacional (*factibilidad*) que hace *imposible* el superar la distancia: la realidad es deformada por el instrumento (véase Hinkelammert, 1984, cap. 5: «La realidad trasciende a la *empiria*», pp. 231 ss.). Según el «principio de imposibilidad» es imposible que la *empiria* sea idéntica a la realidad. Plena coincidencia de Hiukelammert con Zubiri y Lévinas.

41. Deseo distinguir claramente la palabra «realidad (*Realität*)» de otras tres denominaciones de Hegel, ya que no es ni el «ser (*Sein*)», ni la «existencia (*Existenz*)», ni la «efectividad (*Wirklichkeit*)» (véanse en la «Pequeña lógica» de la *Enciclopedia* de Hegel, los pars.

la realidad de la *res eventualis* que es la persona humana del Otro[42]. Con Sartre comenzamos a abrirnos a la problemática desde una ontología de las ciencias sociales. Pero fue Lévinas el que situó, para nuestro grupo de filósofos latinoamericanos a finales de los años sesenta, la problemática de la *realidad* (*Realität*), trascendental al ser, en un plano ético, el de la razón práctica, como «el Otro (*Autrui*)». Si la mera realidad de la cosa física siempre guarda una «exterioridad incognoscible» aun para la ciencia, mucho más la realidad del Otro: nunca, por definición, alguien (yo o aun nosotros como comunidad) puede pretender abarcar («comprender» [*verstehen*]) al Otro «dentro» de la «comprensión del ser», dentro de su mundo[43]. En el caso del Otro, la inefabilidad del individuo se multiplica por la inefabilidad de la libertad o incondicionalidad del otro mundo como historia ajena[44]. Es un límite absoluto al *logos*, a la «comprensión», al «ser» (como horizonte ontológico del mundo, de mi o nuestro mundo). El Otro está más allá (trascendentalidad) del ser —es la tesis de Lévinas y de la filosofía de la liberación—. En este sentido más allá de la ontología, como trans-ontológica, se encuentra la ética (o la «meta-física»[45] para Lévinas) como experiencia racional del Otro como otro (re-conocimiento). Puedo desplegar el horizonte

86, 123 y 142). La «realidad (*Realität*)» de la que hablo se encuentra más allá, es trascendental al «ser», a la «existencia (*Existenz*)» y a la «efectividad (*Wirklichkeit*)» hegelianas. He expresado esto en diversas obras. Pretendo que Marx tiene conciencia de estas distinciones: puede haber plusvalor en un producto (ser), en una mercancía (existencia), pero no llegar a ser real (*wirklich*) —en el caso de que no se venda la mercancía— y degradarse así el plusvalor en nada (aniquilación). Por otra parte, el «trabajo vivo» es la «realidad real» más allá del capital (trascendentalidad de la *realidad* del sujeto del trabajo con respecto al *ser* del sistema, de la totalidad, del capital). Véase Dussel, 1990, caps. 9-10.

42. Éste es el tema que Ignacio Ellacuría desarrolla todavía abstractamente en su libro *Filosofía de la realidad histórica* (Ellacuría, 1991). Recuerdo que en 1972, cuando pronuncié una conferencia en San Salvador, en la UCA, estando Ellacuría en primera fila, me reveló al final de mi exposición que era la primera vez que oía hablar de «filosofía de la liberación», movimiento al que aportará después artículos de importancia. Debe advertirse que este libro de Ellacuría tiene que ser mediado por las ciencias sociales críticas, de lo contrario sería, nuevamente (y algunos ya lo usan en este sentido), un abuso metafísico sin mediaciones analíticas.

43. De manera sugerente explica Marco Olivetti: «Fra queste asimmetrie o diacronie (in termini temporali: la presenza di me sull'altro; la precedenza dell'altro su me) si dispiega e si piega la scena dell'essere, in una com-presenza delle due coscienze che in realtà non è mai sincronizzata o sintetizzata, se non nella rappresentazione di un terzo osservatore, la cui capacità unificante, tuttavia, è condizionata essa stessa dalla asimmetria-diacronia dell'uno e dell'altro: dell'uno e dell'altro nel senso della reciprocità delle conscienze e dell'uno e dell'altro della conscienza come uno e come altro» (Olivetti, 1992, 132).

44. Este tema lo toca con profundidad Vattimo en su obra sobre Schleiermacher (Vattimo, 1986, 95 ss.: «Coincidenza di linguaggio ed eticità»). El camino lo había abierto Schelling en sus conferencias de Berlín de 1841 sobre *Philosophie der Offenbarung* (véase Dussel, 1974b, 115 ss.: «Del Hegel definitivo al viejo Schelling»).

45. Esta «meta-física», por supuesto, es postmetafísica (si por metafísica se entiende la posición ingenua de un realismo no crítico).

de mi mundo y abarcar fragmentariamente aspectos pragmáticos del Otro; el Otro puede revelarse y hacerse comunicable, y por un mutuo aprendizaje podemos crear un *ámbito común inteligible* (Gadamer). Pero el Otro como sujeto, como centro de «su» mundo, como historia propia, nunca podrá ser abarcado completamente por el *logos*. ¿Es la cuestión tradicional de la inefabilidad del invididuo, de la inconmensurabilidad o de la incomunicabilidad? Es algo distinto; es la libertad del Otro como alteridad nunca manejable, nunca del todo comprensible, nunca del todo comunicable por el *logos*. Es la afirmación del límite absoluto de la razón: la razón del Otro, que, por supuesto, comprende su mundo y ejerce racionalmente en él su racionalidad. Pero negamos a la ontología el poder pretender ser el último momento posible (y también negamos al observador que coloca «mi [nuestro] mundo» y «tu [vuestro] mundo» ante sus ojos, y desde una posición de «tercero» los constituye a ambos inevitablemente desde su mundo de observador; de esta manera la ontología sigue reinando, y es lo que pretende Apel). Es necesario descubrir lo que hemos llamado la «razón ética originaria», que es la manera *racional* de relacionarse con la alteridad (con la Razón Dis-tinta[46] del Otro, y no meramente Diferencia-en-la-Identidad). Desde y en «mi (nuestro) mundo» se revela (*offenbart*) «el Otro» como trascendente; en el mundo aparece un rostro (fenómeno) que indica el más allá del mundo: «el Otro». La experiencia práctico-ética del cara-a-cara, el respeto ante la libertad del Otro re-conocida como persona autónoma, no es el de una «comprensión» (primeramente) del ser, sino un «dejar ser al Otro» en posición de espera ante su «revelación»[47]. Por todo ello no negamos la posibilidad del diálogo, de la comunicación racional simétrica, pero debemos mostrar siempre la imposibilidad de superar la exterioridad y las asimetrías-diacrónicas reales. No puede pretenderse «comprender» o «subsumir» (*subsumiert*) completamente al Otro en el horizonte de mi (nuestro) mundo. El respeto, el re-conocimiento de su alteridad, exterioridad, es el *pour-Autrui* de la subjetividad humana ética. Sobre esto he escrito mucho y no debo repetirme[48].

46. En la traducción alemana de la *Filosofía de la liberación* (1989) se tradujo «distinto» por *Divergenz*; debió traducirse por *Dis-tinktion*. La «Identidad-Diferencia (*Identität-Unterschied*)» son momentos del mundo, de la totalidad; la «dis-tinción (*Dis-tinktion*)» del Otro está más allá del horizonte de la totalidad del mundo como comprensión del ser: es trascendental como «la persona» del esclavo al sistema de la «esclavitud» (donde el esclavo es «diferencia» interna). El «trabajo asalaridado» es «diferencia» en el sistema-capital para Marx; el «trabajo vivo» o la subjetividad del trabajador *como tal* es «distinto»: anterior o posterior a la «subsunción (*Subsumtion*)» («inclusión» de la «dis-tinción» como mera «diferencia»).

47. «Revelación» del Otro, desde su libertad, no es mera «manifestación» del fenómeno; esto es lo que Schelling intentaba analizar como superación de Hegel en 1841 (véase Dussel, 1977, par. 2.4.7.2-4; 1973, par. 35: «¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?», II, 146 ss.).

48. Véase Dussel, 1973; 1974b; 1977; etcétera.

A este tema se aproximó, como hemos visto, sin resolverlo, Horkheimer cuando, escribiendo acerca del «sentimiento de rebeldía, de compasión, de amor, de solidaridad», dice:

> La vida de la mayoría de la humanidad es tan miserable, las necesidades y humillaciones tan frecuentes, las expectativas sin éxito se dan en una relación tan inversamente proporcional que se entiende la esperanza de que este orden terrenal no sea el único[49]. Mientras el idealismo no explique esta esperanza como lo que es y trate de racionalizarla, lo que conseguirá es convertirse él mismo en medio para enmascarar su incapacidad de entender ese sentimiento (Horkheimer, 1970, 76).

Ésta es la propuesta de una ética de la liberación, pero, a diferencia de Horkheimer, al tener un sujeto histórico al que articularse (el bloque social de los oprimidos o excluidos del capitalismo periférico, la gran mayoría de los habitantes del llamado antes Tercer Mundo), y al poder «racionalizar» esa esperanza (desde una «razón ética originaria» y desde un «pro-yecto de liberación»), se torna en una propuesta filosófica a la que el propio Horkheimer no pudo acceder. La ética del discurso retrotrajo esa problemática a la mera razón discursiva comunitaria *simétrica-sincrónica*, sin descubrir el horizonte de la alteridad más allá de la dialéctica negativa. La comunicación simétrica-sincrónica es *horizontal*, tautológica —es la posición de Aristóteles, por ejemplo, que yo llamo «griega», y la de la ética del discurso—; la comunicación o la justicia como término de un proceso que parte desde la asimetría-diacrónica se establece como una relación *vertical* —es la posición bantú-egipcia, mesopotámica, semita[50]—: desde abajo hacia arriba. Esto es parte de una historia concreta de las «eticidades (*Sittlichkeiten*)», que condicionan también a la moral universal (que sigue estando articulada a una eticidad «convencional», de alguna manera inevitablemente).

49. Contra Popper (véase Hinkelammert, 1984, cap. 5).

50. En mi obra *Ética de la liberación* (1998) expongo este tema en la Introducción. El mundo bantú africano, egipcio primitivo (desde el IV milenio a.C.) —fundadores desde Sais de Atenas—, mesopotámico semita (como el de Hammurabi), pasando por los fenicios —fundadores de la Tebas helénica—, arameos, hebreos, cristianos o musulmanes, propone una «eticidad (*Sittlichkeit*)» donde «dar de comer al hambriento, vestir al desnudo...» (en el *Libro de los Muertos*, cap. 125) o «hacer justicia con la viuda, el huérfano y el extranjero» (*Código de Hammurabi*) son exigencias éticas. En este sentido hablo de «semitas» (véase Dussel, 1969). Estas exigencias éticas «verticales», de conmiseración, de respeto a la persona del pobre y dominado, no existen en el mundo indoeuropeo de los dominadores del caballo, del hierro y del esclavismo, los pueblos «helénicos» (véase Dussel, 1975c). Apel me pregunta sobre la diferencia entre «griegos» y «semitas». Yo respondo: los griegos y semitas son «eticidades» concretas históricas; la griega, de dominadores esclavistas, la de los semitas, mucho más compleja éticamente. Es evidente que Horkheimer es sensible a las posiciones semitas, como Hermann Cohen de Marburgo.

4. FUNDAMENTACIÓN DE LA VALIDEZ ÉTICA DE LA PRAXIS DE LIBERACIÓN COMO LUCHA POR EL RE-CONOCIMIENTO Y LA FUNDAMENTACIÓN ANTIESCÉPTICA

Acepto que si «el escéptico no puede ser refutado, la argumentación válida sería imposible»[51], y con ello la misma ética de la liberación. Pero hay dos niveles de validez: *a*) el de la comunidad de los filósofos o científicos (donde se encuentra el escéptico), y *b*) el de la comunidad cotidiana histórico-política donde se ejerce el poder, la injusticia, y como su efecto se produce el hambre, la muerte y la humillación de los dominados y miserables excluidos. La posibilidad o imposibilidad de la ética de la liberación o de la ética del discurso se juega en *a*); la posibilidad o imposibilidad de la vida del oprimido, el pobre, se juega en *b*). La primera es *secundaria* con respecto a la gravedad y *prioridad* que significa la validación ética de la praxis de liberación del dominado o excluido —que es lo que importa racional, ética y realmente—. ¿Cuál es el problema primero, central, esencial de la ética filosófica?: su autofundamentación como ética, o la fundamentación de la validez ética de la praxis vigente (que no puede ser sino de los que la ejercen hegemónicamente), o la fundamentación de la validez ética de la praxis de liberación de los dominados o excluidos. ¡No hay que poner el carro delante de los caballos! La autofundamentación de la ética debe colocarse como un *momento segundo* que asegura racionalmente el *momento primero* de la fundamentación de la validez ética del acto práctico por excelencia (ya que la praxis de dominación no tiene validez ética, aunque sí efectiva, empírica) de la misma praxis de liberación de los dominados o excluidos, que son y han sido siempre la inmensa mayoría de la humanidad (que es la finalidad esencial de toda ética *como ética*, y no como fundamentación del orden imperante, que como imperante es de dominación, es decir, no-ético).

Si lo primero (*ordo realitatis*) es la fundamentación de la validez de la misma praxis del oprimido o excluido (ya que el enfrentamiento con el cínico —la razón cínica[52] se funda en el Poder de dominación del sistema y dirige el ejercicio de la razón estratégica—, se realiza a través de la praxis de los oprimidos justificada en su validez ética), dicho discurso tiene anterioridad con respecto a la fundamentación que se desarrolla ante el escéptico (que pone en cuestión la racionalidad, *ordo cognoscendi*, desde una institucionalidad que no puede dejar de estar bajo el poder del cínico). Para una ética del discurso que deduce trascendentalmente, desde una norma básica fundamentada, su aplicación (y por ello la fundamentación

51. Véase *supra* capítulo 8 del presente volumen.

52. El cínico no es para mí un escéptico que ante la imposibilidad de no caer en contradicción se transforma en cínico. No. Se trata, por ejemplo, del general de los ejércitos de dominación que nunca piensa (porque sería contra la «disciplina» militar) intentar dialogar o colocar al Enemigo (con «E» mayúscula indicaba Herbert Marcuse) como «el Otro» con el que se entabla un diálogo, un discurso ético, simétrico.

de la validez de la praxis, también de liberación), es evidente que lo primero es la fundamentación trascendental. Pero para una ética de la liberación que parte de la facticidad de un mundo, de un sistema, una Totalidad, donde se descubre éticamente y se analiza crítica-científicamente la dominación (p.e., la crítica de la economía política de Marx, o la crítica de la pulsión [*Trieb*] por parte de Freud, o de la pedagogía de dominación por Paulo Freire, etc.), los criterios, las categorías y los principios de la ética se determinan desde la alteridad (como dominación intra-sistémica o exclusión extra-sistémica): desde el re-conocimiento *de la dignidad* del Otro *negada fácticamente*. Es así posible una fundamentación ética de la validez de la praxis de liberación sin necesidad de enfrentarse *a priori* con el escéptico. No niego la fundamentación, niego su prioridad[53].

Para terminar, querría no dejar de referirme a un acontecimiento que por estar desarrollándose en este momento todavía [febrero de 1994], nadie sabe las consecuencias a las que pueda llegar. Sin embargo, a dos meses de iniciada la rebelión indígena de los mayas en Chiapas, podemos reflexionar sobre su *validez ética*. Después de haber agotado durante siglos (los 500 años de los que he hablado en otros trabajos[54]), y, más recientemente, por múltiples propuestas jurídicas, sociales, etc., todos los recursos legales, legítimos y pacíficos, un grupo de indígenas se levanta en armas (usa la violencia racional y ética, análoga a la que ejerció Juana de Arco en la Francia medieval, Washington ante el colonialismo inglés en el siglo XVIII o la «resistencia francesa» ante la ocupación nazi, es decir, ante la violencia irracional coactiva de un sistema injusto). Leemos en su proclama, al comenzar el diálogo con el gobierno (*Jornadas por la Paz y Reconciliación*), es decir, al llegar a la «mesa de negociaciones» (la comunidad de comunicación real con cierta simetría) como fruto de la lucha:

> La palabra de verdad[55] que viene desde lo más hondo de nuestra historia, de nuestro dolor, de los muertos que con nosotros viven, luchará con dignidad en los labios de nuestros jefes [...] En nuestra voz[56] irá la voz de los más, de los que nada tienen, de los condenados al silencio y la ignorancia, de los arrojados de su tierra y de su historia por el poder de los poderosos, de todos los hombres y mujeres buenos que caminan estos mundos de dolor y rabia, de los niños y los ancianos muertos de soledad y abandono, de las mujeres humilladas, de los hombres pequeños. Por nuestra voz hablarán los muertos, nuestros muertos, tan solos y olvidados, tan

53. Una respuesta sistemática a las objeciones de Apel se expone en un *Ética de la liberación* (Dussel, 1998).
54. Véase Dussel, 1992, que fueron mis lecciones universitarias en el semestre de invierno de 1992 en Fráncfort.
55. Véase el sentido maya y azteca del concepto de «verdad» (Dussel, 1992, conferencia 7, n. 17).
56. Esta voz es la «interpelación» (véase *supra*, capítulo 4).

muertos y sin embargo tan vivos en nuestra voz y nuestros pasos. No iremos a pedir perdón ni a suplicar, no iremos a mendigar limosnas o a recoger las sobras que caen de las mesas llenas de los poderosos. Iremos a *exigir lo que es derecho y razón (!) de las gentes todas: libertad, justicia, democracia*[57].

¿Qué *validez ética* tiene la rebelión indígena (un ejemplo más de «praxis de liberación»)? Responder filosóficamente, fundamentando intersubjetivamente (ante la comunidad socio-política y ante la comunidad filosófica, hegemónica europeo-norteamericana y periférica latinoamericana, africana o asiática) es, exactamente, el sentido que la ética de la liberación descubrió desde finales de la década de los sesenta, en situaciones de espantosa dictadura militar (como la de Argentina, y posteriormente en Chile, Brasil, etc.), contemplando colegas torturados, alumnos de filosofía asesinados, y siendo el mismo filósofo objeto de atentados de terroristas de derecha —como la bomba que colocaron en mi domicilio el 2 de octubre de 1973—. ¿Qué es primero, *ordo realitatis*, la fundamentación de la misma ética o la fundamentación de la validez ética universal de la praxis de los rebeldes mayas?

No se trata sólo de un *recuerdo de las víctimas* (razón anamnética tan necesaria), ni siquiera de ponerse en lugar de las víctimas (la opción por los pobres). Es cuestión de justificar, fundamentar, argumentar la validez ética universal de la praxis, de la lucha que los oprimidos realizan contra el orden internacional (nacional, sexual, pedagógico, institucional político, económico...) iujusto: es el ejercicio co-responsable y solidario de una *razón liberadora* (que subsume a la discursiva, a la emancipatoria, a la anamnética, etc., y las supera) de las inmensas mayorías de la humanidad a finales del siglo XX.

57. «Comunicado dirigido al pueblo» del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en *La Jornada* (México), 20 de febrero de 1994, p. 14, col. 4.

Cuando en el Comunicado se habla de «democracia» no se trata de la de Aristóteles o de Rousseau; se habla de la «convivialidad», la «comunitariedad» de los mayas, a la cual he hecho referencia en el primer diálogo con Apel (véase el capítulo 2 del presente volumen, apartado 3, «Intermezzo», no incluido en la traducción alemana: Fornet, 1990). Allí hablaba de los tokholabales, de su lengua sin acusativos, de la unanimidad democrática de sus costumbres ancestrales. ¿Un presagio del levantamiento que ahora contemplamos? Uno de los grupos alzados en armas son, en los «Altos de Chiapas», los tokholabales. Léase mi trabajo ante Apel en Friburgo a la luz de la rebelión maya en 1994 y podrá entenderse mejor.

11

¿PUEDE CONSIDERARSE EL DESAFÍO DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN COMO UN DESAFÍO DE LA *PARTE B* DE LA ÉTICA DEL DISCURSO?

(SOBRE LA ACEPTABLE E INACEPTABLE IMPLEMENTACIÓN DE LAS NORMAS MORALES BAJO CONDICIONES DE INSTITUCIONES O SISTEMAS SOCIALES)*

Karl-Otto Apel

1. EXPOSICIÓN: TESIS DEL TRABAJO COMO CONTINUACIÓN DE UNA HEURÍSTICA DISCURSIVA

Ya en el primer encuentro de la ética del discurso con la ética de la liberación, en el mes de noviembre de 1989 en Friburgo, saltó rápidamente a la vista el posible punto de partida de una discusión entre ambas éticas. Después de concluir mi ponencia titulada «Ética del discurso como ética de la responsabilidad»[1], Enrique Dussel hizo constatar de manera categórica: alrededor del 75% de los habitantes de este planeta —con ello se entiende los pobres del Tercer Mundo— hasta ahora no ha podido participar en absoluto en ningún discurso, ni siquiera en aquellos que le afectan a ese 75%, lo que habría de entenderse abiertamente como un reto deliberado, es decir, como una objeción capital en contra de la propuesta de la ética del discurso. En aquel entonces respondí de manera espontánea más o menos lo siguiente: lo que el señor Dussel afirma es lamentablemente cierto, pero no constituye ninguna objeción en contra de la propuesta de la ética del discurso, sino más bien un ejemplo ilustrativo de la necesidad de diferenciar la *parte A* de la *parte B* de la ética del discurso.

* Título original: «Kann das Anliegen der *Befreiungsethik* als ein Anliegen des *Teils B* der *Diskursethik* aufgefaßt werden? (Zur akzeptierbaren und zur nicht akzeptierbaren *Implementation* der moralischen Normen unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme)», en Fornet-Betancourt (ed.), 1996, 13-43. Traducción de Luis Manuel Sánchez Martínez, Universidad de Fráncfort del Meno.

1. Véase el capítulo 1 del presente volumen y al respecto, también, Dussel, «Die 'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation der Armen'. Die Praxis der Befreiung», en Fornet-Betancourt (ed.), 1990, 69-96.

Una diferenciación que había introducido en mi ponencia y ya tiempo antes en mi libro *Discurso y responsabilidad* (Apel, 1988, 134 ss.) para dar a entender el problema de la transición histórica hacia la «moral postconvencional». La necesidad de una *parte B* de la ética del discurso resultó al respecto a partir del reconocimiento ético-responsable del hecho de que las condiciones de aplicación de las normas fundamentales procedimentales de la *parte A* de la ética del discurso —como, por ejemplo, para la exigencia de una solución puramente discursiva de todos los conflictos de intereses entre los seres humanos— no, o, mejor dicho, aún no, están dadas. Entre los ejemplos por mí aportados al respecto de esta situación problemática en aquel entonces ciertamente no conté en primer lugar con el conflicto condicionado económicamente Norte-Sur, sino más bien con la problemática de las relaciones de derecho aún no instauradas —al menos a escala mundial— como, por ejemplo, la del continuo «estado de naturaleza» de los conflictos bélicos entre Estados.

En aquel entonces situé la exigencia práctica de la ética del discurso —de manera semejante a J. Habermas— primeramente en la sustitución de soluciones *estratégicas* violentas en la regulación de conflictos de intereses por el procedimiento de formación de consenso discursivo sobre las pretensiones de validez. Pero para hacer posible dicho procedimiento en la solución de conflictos debe tratarse también de eximir a los individuos hasta cierto punto de la *autoafirmación estratégica* y hacer que la solución discursiva de sus conflictos de intereses sea hasta cierto punto viable para ellos (Apel, 1992c, 29-61).

Al respecto, sin embargo, era ya desde aquel entonces del parecer —esta vez a diferencia de Habermas (1991, 195 ss./127 ss.)— de que el principio fundamental de la ética del discurso (para lo cual existe una fundamentación última pragmático-trascendental) no sólo contiene el principio formal-deontológico de la fundamentación de normas en discursos prácticos sino además un deber teleológicamente orientado en el sentido de la *co-responsabilidad por la creación históricamente condicionada de las condiciones institucionales de discursos prácticos* y, en esa medida también, por ejemplo, para la creación de un orden de paz y derecho a escala mundial. Y, consiguientemente, estaba también dispuesto a conceder a los explotados y jurídicamente desamparados de este planeta el privilegio moral, en cierto modo *a priori*, de la imposición estratégica —por ejemplo, revolucionaria si fuera necesario— de sus intereses vitales, incluso ante la posible entrada en vigor de la norma fundamental deontológica de la solución de conflictos no estratégica en discursos prácticos. Este privilegio moral de los explotados o de sus representantes políticos está, sin embargo, naturalmente de nuevo condicionado regulativa y, en esta medida también, restrictivamente —como toda pretensión de validez— por la capacidad consensual de los miembros de una comunidad ideal —anticipada contrafácticamente— de discurso.

Y en la medida en que la formación de consenso real entre los contrayentes de los intereses en pugna parezca ser sumamente difícil —o incluso imposible— existe también, sin embargo, siempre la posibilidad fundamental —en la medida en que este problema pueda ser objeto de discusión filosófica como, por ejemplo, en nuestra discusión actual— de representar desde siempre en cierto grado el consenso contrafácticamente anticipado de una comunidad ideal de discurso acerca de los privilegios morales de los explotados y jurídicamente desamparados. Hasta aquí —aunque sea de manera indicativa muy vaga— lo que respecta a la arquitectónica de la ética del discurso diferenciada en *parte A* y *parte B* que ya constituía en Friburgo en 1989 el trasfondo de mi respuesta espontánea a la «objeción» de Dussel. ¿Qué relevancia mantiene mi respuesta de aquel entonces después de algunas rondas de discusión entre la ética del discurso y la ética de la liberación?

Enrique Dussel ha complementado mientras tanto su desafío a la ética del discurso, a saber, a partir de argumentos que aparentemente desbordan en extremo la problemática de la *parte B* de la ética del discurso: por ejemplo, a partir del argumento de que de modo alguno se trata en la ética, en última instancia, de una idea regulativa de la instauración progresiva de una «comunidad de comunicación ideal», sino de la instauración de una «comunidad ideal de vida» de los seres humanos, para lo que, según él, no se requiere sólo de una pragmática trascendental o ética del discurso, sino de una «económica trascendental» tal y como a partir de Marx podría ser desarrollada; además Dussel argumenta que la ética del discurso pragmático-trascendental podría refutar en el mejor de los casos al *escéptico* en el plano de los discursos académicos de la filosofía, pero carecería totalmente de poder frente al adversario propio de la ética de la liberación: el *cínico*, que se niega totalmente a tomar parte en el discurso argumentativo sobre pretensiones morales de derecho[2]. Regresaré de nuevo a estos argumentos.

Mientras tanto he continuado reelaborando yo mismo la arquitectónica de la diferenciación de la *parte A* y la *parte B* de la ética del discurso y, a decir verdad, bajo puntos de vista determinados entre otros también por el desafío de la ética de la liberación (en particular por el recurso de Dussel y Hinkelammert[3] a la economía) pero también por el desafío del otro extremo: por la ética de la economía del mercado de Karl Homann (Homann y Bloome-Drees, 1992)[4]. Me he expuesto de manera consciente a esta confrontación con las dos alternativas hoy en día todavía prominentes de la ética económicamente orientada y creo haber aprendido algo con ello.

2. Véanse los capítulos 2, 5, 9 y 10 del presente volumen.

3. Véase Hinkelammert, en Fornet-Betancourt (ed.), 1995, 35-74, así como el mismo autor en Fornet-Betancourt (ed.), 1993, 66-152.

4. Véase también al respecto Apel, «Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik?...», en Apel, 1995.

¿Cuáles son las consecuencias que se derivan de mi proceso de aprendizaje ulterior con respecto a una evaluación de la relación de la ética del discurso y de la liberación? Primeramente tengo que confesar que aún considero correcta en lo esencial mi respuesta espontánea al desafío de Dussel de 1989. Claro que he de fundamentarla a continuación, especialmente en relación a los nuevos argumentos de Dussel. Pero antes de llevarlo a cabo, tengo primeramente que indicar cuáles son, desde mi punto de vista, los resultados de la explicación de la diferenciación de la *parte A* y la *parte B* de la ética del discurso que he seguido desarrollando.

2. RESULTADOS DE LA ELABORACIÓN DE LA DIFERENCIACIÓN DE LA *PARTE A* Y LA *PARTE B* DE LA ÉTICA DEL DISCURSO BAJO EL PUNTO DE VISTA DE LA APLICACIÓN INSTITUCIONAL O SISTÉMICA DE LAS NORMAS MORALES

2.1. A partir de la confroutación con la problemática del derecho (Apel, 1992c), de la economía (Apel, 1995), y en este contexto una vez más con la política —como, por ejemplo, el *Proyecto de la «Paz perpetua»* de Kant (Apel, en Merkel y Wittmann, 1995b)—, creo haber aprendido lo siguiente: no hay que tratar la problemática de la *parte B* de la ética del discurso exclusivamente (o primeramente) desde el punto de vista de una ética de acción interpersonal desligada hasta cierto punto de toda institución. Este puuto de vista prevalece ciertamente hoy todavía en el trasfondo de la orientación ética de la mayoría de las personas, porque se remite tanto a la tradición religiosa como a su respectiva secularización, como, por ejemplo, en el existencialismo o en la fenomenología de la relación yo-tú. Yo mismo llegué a estar inspirado por mucho tiempo en lo que respecta a la problemática de una ética de la responsabilidad —y por ello también de la *parte B* de la ética del discurso— en particular por J.-P. Sartre y más aún por la distinción entre «ética de principios» y «ética de la responsabilidad» en *La política como vocación* de Max Weber. De esta manera consideré, por ejemplo, el problema de la mediación entre la solución discursiva y la solución estratégica de conflictos durante largo tiempo como algo a lo que las decisiones de acción situacional de personas aisladas tenían que responder de manera inmediata. Por el momento tampoco quisiera desacreditar este punto de vista.

Existe, por supuesto, el problema de la decisión solitaria del político, quien —en el mundo tal y como es bajo la presión de la responsabilidad por el éxito— no debe dejarse guiar ni por el pacifismo del «sermón de la montaña» ni por la recomendación de Kant del «político moral», a saber: *fiat justitia, pereat mundus*[5].

5. Véase I. Kant, *Philosophischer Entwurf Zum ewigen Frieden*, Akademie-Textausgabe, 1968, 378.

De la misma manera existe el problema del padre de familia que en una sociedad corrupta no puede dejar de obrar moralmente al no sobornar a funcionarios al pagar sus impuestos, aunque por ello tenga que llevar a su familia a la ruina.

Pero la agudización existencial de los problemas propios de la necesaria desviación de la acción responsable con respecto a la *acción idealmente universable o susceptible de consenso* es concreta tan sólo en apariencia: ésta sugiere que en lo que se refiere a los problemas de la *parte B* de la ética del discurso se trata de meras excepciones en lo que respecta a la aplicación de la *parte A* de la ética del discurso, algo así como el caso del permiso o prohibición de la mentira necesaria, que, como se sabe, fue objeto de discusión en la controversia de Kant con Benjamin Constant[6].

Pero en esta confrontación entre máximas de acción condicionadas por la situación y máximas de acción universalizables independientes de ella se pasa sin embargo por alto la realidad social de las *instituciones o sistemas de acción* funcionales y sus *reglas* de juego cuasi-sobreentendidas. Aquí se carece en cierto modo de *ilustración sociológica*, y esto mismo en relación a aquellos casos en los que una persona aislada gracias *a su competencia moral postconvencional* es capaz de reflexionar y trascender sus costumbres y reglas de juego institucionales y las decisiones condicionadas por la situación son convertidas en problemas existenciales para dicha persona.

Pero incluso en estos casos sólo puede analizarse de manera adecuada la problemática moral de la decisión de acción responsable si se tiene en cuenta que en la compleja realidad socio-cultural —en la cual los seres humanos viven— ya existen desde siempre *reglas de juego y hábitos del comportamiento moral susceptibles de esperarse*. Los seres humanos normalmente no viven —particularmente en nuestro tiempo— en una proximidad *face-to-face* (cara a cara) y en encuentro inmediato con el Otro —sea en el sentido del amor y del aprecio, sea en el sentido de la lucha por la vida y la muerte—, no viven, pues, en esa situación de relación inmediata «yo-tú» que las éticas religiosamente inspiradas suelen dar por sentada. Los seres humanos tienen que desempeñar desde siempre en el mundo de la vida roles de posición social y profesional, y es a partir de éstos desde donde ellos resultan también en gran medida y desde siempre *justificados* en cuanto al comportamiento que de ellos cabría esperar. (Cabría ahora describir con más exactitud en casos ejemplares lo que esto podría significar, por ejemplo, para un soldado que en su papel de enemigo no debe, sin embargo, matar presos o violar mujeres; o para un diplomático que en el ejercicio de su profesión tiene que actuar estratégicamente ocultando la verdad [por él conocida], pero al mismo tiempo no debe engañar a su mujer o a un socio de negocios; o para una madre que en

6. Véase I. Kant, «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen», *ibid.*, 423-430.

cuanto tal roba medios de subsistencia para sus niños, o para un empresario que como tal condena a la competencia a la bancarrota, etcétera.)

No quisiera caer aquí, sin embargo, en la vía del pensamiento del concepto hegeliano de la «eticidad substancial» o abogar —prolongando históricamente esta vía— por una reducción de la moral a los respectivos usos de las diversas formas de vida (socio-culturales). Más bien quisiera plantear como objeto de discusión la tensión que existe entre la pretensión de universalidad «postconvencional» de una ética de la humanidad orientada personalistamente, por una parte, y las reglas de juego y los hábitos moralmente relevantes de las instituciones y de los sistemas sociales, por otra, aun como un *problema de la ética universalmente válida*. Me parece que el problema es el siguiente: ¿es posible o incluso necesario que una ética universalista —que defienda como últimamente válido el principio de reciprocidad generalizada o de respeto de todos los hombres como personas con igualdad de derechos por principio— reconozca la mediación de la validez de todas las normas morales no sólo por las exigencias de la situación dada, sino ya desde antes por las reglas de juego de las diversas instituciones o sistemas sociales de una realidad socio-cultural compleja?

2.2. A mi parecer habría que responder de antemano negativamente a esta pregunta bajo dos presupuestos falsos que no obstante tienden a oponerse entre sí, porque la necesidad y especificidad de la aplicación institucional o sistémica de las normas morales no pueden ser entendidas bajo dichos presupuestos.

a) El primero de los presupuestos falsos consiste en el supuesto especulativo-utópico de que habría que suprimir de manera completa —o al menos tender a ello— la alienación (*Entäusserung*) o enajenación (*Entfremdung*) de la relación cara-a-cara (*face-to-face*) entre personas ligada de manera necesaria a toda institución o sistema social funcional. Me parece que éste es el mensaje de la utopía marxista del «reino de la libertad» y más aún de la utopía dusseliana de la «proximidad» (Kohlberg, 1981; Apel, 1988, 306-369) inspirada por Marx y Lévinas. En este caso, debería suprimirse no sólo la alienación y cosificación de las relaciones humanas en la economía de mercado capitalista —en favor de algo así como unas relaciones no mediadas por ningún modo de intercambio en una comunidad de producción y distribución— sino, por supuesto, habría también que suprimir la alienación y cosificación de las relaciones humanas en una economía planificada de Estado sea del tipo que fuere. Me parece que esta tendencia —sin duda fascinante religiosa y filosóficamente hablando— de la supresión de toda «enajenación», aun cuando sea entendida como mera idea regulativa, es incompatible con todo *desarrollo cultural* humano.

A partir de esta consideración dirigida en contra de un utopismo anarquista no se sigue de ninguna manera una afirmación acrítica de toda institución como cuasi-naturaleza de la cultura humana.

b) El segundo presupuesto, bajo el cual la *mediación* de la moral a partir de instituciones y de sistemas sociales no puede ser entendida de manera adecuada desde la perspectiva de una ética universalista, se opone justamente a lo primeramente mencionado: consiste en lo que hoy en día se difunde, a veces de manera imprudente, como «moral institucional» o con más exactitud «desarrollo de la moral con las instituciones» bajo completo rechazo de toda fundamentación última trascendental de la ética (Dussel, 1989, par. 2.1; Schelkshorn, 1992, cap. 4). En mi opinión sólo A. Gehlen ha defendido dicha posición de manera consecuente en su antropología cultural: según él no cabe la menor duda de que la libertad del ser humano únicamente puede surgir *a partir de la enajenación institucional* (Homann y Blome-Drees, 1992) y estaba dispuesto a considerar autoridad racionalmente incuestionable desde el punto de vista normativo-moral todo orden de dominio funcional —por un tiempo el orden del fascismo y posteriormente también el del imperio soviético, entre otros—. Mucho menos perjudicial parece ser la posición, caracterizada por mí como imprudente, de la «moral institucional» o «desarrollo de la moral con las instituciones» de la ética de la economía propuesta por Karl Homann y Franz Blome-Dress. Examinando esta posición más de cerca se nota que esta posición guarda una ambigüedad difícil de elucidar en lo que respecta a la fundamentación.

Homann distingue primeramente entre «jugadas» y «reglas de juego» de la acción en el sistema de mercado y concede a las «reglas de juego» prioridad como «lugar de la moral»; con ello da por sentado también que las reglas de juego en tanto que moralmente insuficientes pueden ser cambiadas y que en muchos casos deberían serlo. La moral se convierte así en un asunto que cae dentro del marco jurídico-político de la economía. Para Homann esto no significa, sin embargo, que tenga que recurrirse en cierta manera a una fundamentación última ética del marco jurídico de la economía de mercado para garantizar su legitimación, sino que más bien habría que legitimar el marco jurídico de la economía de mercado, por su parte, únicamente por medio de *reglas meta-institucionales*; debido a que dicho marco surge, a decir verdad, a partir de las decisiones fácticas de los ciudadanos que lo sustentan según las reglas de juego institucionales de la democracia (occidental). Dicha fundamentación a partir de *decisiones fácticas* —en última instancia a partir del *contrato social fáctico* que está en la base de la constitución de un Estado de derecho democrático— debería cumplir ciertamente el requisito de «solidaridad» con todos los seres humanos propuesto por la ética cristiana y por Kant. El querer recurrir a un *principio de justicia filosófico* conduciría además según Homann —así como según Buchanan, a quien sigue— a una *metafísica dogmática*[7].

7. Véase en particular Gehlen, 1953; 1956. Véase también al respecto «La 'Filosofía de las instituciones' de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje», en Apel, 1972-

Hoy día es difícil mantener esta posición, ya que hay que admitir que todas las instancias regulativas indicadas por Homann pueden y deben considerarse necesariamente como mediaciones institucionales de la moral en la compleja realidad de la sociedad moderna. Pero ¿no requieren estas instancias mediadoras institucionales también por su parte el ser legitimadas y probablemente el ser criticadas por un principio independiente de la moral? Incluso si las reglas de juego de la economía de mercado, como Homann supone, resultaran de hecho aceptables por consenso en tanto que reglas de la «economía de mercado social» según las reglas de las democracias occidentales —y aceptables por consenso no sólo en el sentido de «dos terceras partes de la sociedad» sino para todo ciudadano de las respectivas naciones—, incluso en este caso no serían puestas en cuestión las reglas del sistema —ni las del sistema de la economía de mercado ni las del sistema de sus metarreglas democráticas— de ninguna manera legitimadas de modo definitivo en el sentido de una ética universal, ya que desde la perspectiva de ésta se debe tener siempre en cuenta que los consensos fácticos humanos —nacionalmente restringidos, por ejemplo— tienen siempre lugar a expensas de terceros *afectados*, como, por ejemplo —y como Dussel podría objetar—, a expensas de los pobres del Tercer Mundo.

Es en este lugar donde la «lógica paralela» presupuesta como válida *a priori* por Buchanan y Homann —y ya desde antes por Hobbes y A. Smith— de la convergencia necesaria de la racionalidad estratégico-económica y la racionalidad moral (de carácter utilitarista) alcanza sus límites de manera manifiesta; y para constatarlo no se requiere de ningún recurso metafísico a menos que se tuviera por metafísico el *principio de la necesaria consensualidad de las normas morales por parte de todos los afectados* (incluso por las generaciones venideras). Contra ello estaría al menos la ética discursiva pragmático-trascendental[8]. Al rechazar la «lógica paralela» de la racionalidad estratégico-económica y la racionalidad moral-utilitarista de Homann no he descartado *a priori*, por supuesto, que la complexión de los sistemas de reglas de la *economía de mercado social, democracia y derecho o Estado constitucional* óptimamente realizada a escala mundial pueda ser realmente aceptable por todos los afectados —en todo caso más aceptable que la complexión de la economía planificada socialista y del, así llamado, centralismo democrático—. Esta alternativa la consideraría incluso como plausible, si bien no a nivel de la *fundamentación* pragmático-trascendental de la ética, sino a nivel de hipótesis filosófico-sociales fali-

1973, I, 197 ss./191 ss.; además, del mismo autor, «Geschichtliche Phasen der Herausforderung der praktischen Vernunft», en Apel, Böhler y Kadelbach (eds.), 1984, I, 10-112; 1984, 42-65. Véase al respecto, también, «Arnold Gehlen: Die Handlung», en Böhler, 1973.

8. Véanse Homann y Blome-Drees, 1992, 55 y 67; Buchanan, 1987, 35-47; Homann y Suchanek, 1987, 101-121. Véase al respecto Apel, 1988, 270-305; 1995.

bles. Pero éstas tendrían también por principio y en todo momento que ser puestas a prueba por parte de la *pauta metainstitucional de la ética del discurso*, a saber, *por el principio de consensualidad universal por parte de todos los afectados.*

2.3. Así arribamos a la posibilidad —contemplada de antemano— de una respuesta *positiva* a la pregunta por el posible —y en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso incluso necesario— reconocimiento de la mediación de la validez de todas las normas morales por parte de las «reglas de juego» de instituciones o de sistemas sociales funcionales. Esta pregunta puede y debe responderse de *manera positiva*, siempre y cuando sean tomadas en cuenta las siguientes reservas:

a) La mediación de la *validez del acatamiento* (Apel, 1993c, 59-86) responsable de normas morales a partir de los así llamados «constreñimientos (*Sachzwänge*)» institucionales no debe entenderse justamente, tal y como Homman sugiere, como un «desarrollo» necesario de la «moral» a partir de la implementación institucional de normas independientemente de toda fundamentación última trascendental de la ética; más bien debería mantenerse en vigor la función institucionalmente independiente, crítica y legitimadora de la fundamentación última de la ética del discurso en el sentido indicado.

b) De la primera restricción se sigue que las normas de la moral institucional o sistémicamente dependientes, justamente como las instituciones o los sistemas mismos, no podrían constituir de ninguna manera la pauta de la moral humana de manera definitiva, ya que estas normas son más bien *corregibles* por principio. Corregibles son, por supuesto, también las *normas materiales*, las cuales pueden ser concebidas por los seres humanos sin el presupuesto de las coacciones institucionales, basándose puramente en el discurso práctico ideal —es decir, del presupuesto del principio de la formación de consenso, de la *parte A* de la ética del discurso—. En este caso la incompletud fundamental de nuestro conocimiento sobre las consecuencias de la observancia de normas —o sea, nuestra supeditación ideal al consenso de una comunidad ilimitada de argumentación— haría desde siempre necesaria su corregibilidad. En el caso de la mediación necesaria de la validez de normas a partir de instituciones o sistemas sociales, habría además que agregar que las instituciones o sistemas mismos pueden resultar moralmente inaceptables ante el *foro* del discurso trascendental que, por su parte, cumple la función de una *metainstitución* última.

Existe esta posibilidad independientemente del hecho de que la necesidad de la implementación institucional de las normas morales deba ser reconocida. Así, la institución de la guerra resulta inadmisible, por ejemplo, ante el foro de la fundamentación última pragmático-trascendental de la ética del discurso; pero igualmente puede una aplicación de nuestras

normas de acción en el sentido de la institución de la guerra pertenecer aún hoy día a las exigencias ineludibles de una ética de la responsabilidad. En pocas palabras: aquí se muestra que la necesidad de la aplicación institucional de la moral pertenece a la *parte B* de la ética del discurso. Como «constreñimiento (*Sachzwang*)» de la mediación institucional ésta constituye la *parte B* aún previa a la coacción condicionada por la situación de una ética de la responsabilidad en el sentido de Max Weber o de Sartre. En ambos casos se mantiene, sin embargo, el principio fundado de manera última de la ética del discurso como una instancia restrictiva (*Instanz des Vorbehalts*) con respecto a coerciones no susceptibles de consenso de las relaciones —sea de las instituciones, sea de las situaciones— que compelen nuestros actos responsables a desviarse del principio discursivo de la solución de problemas.

2.4. La *estructura de la mediación necesaria y aceptable de la moral en las instituciones* aludida aquí de una manera abstracta formal está tan lejos del utopismo de la *supresión* de toda mediación institucional de las «relaciones» humanas como de relegar estas relaciones al desarrollo de las instituciones o sistemas sociales que de hecho se impone en la revolución cultural. Intentemos ilustrar esto más de cerca con relación a las diversas funciones de las instituciones o sistemas sociales.

2.4.1. Empecemos con la función de la política en el sentido más amplio y generalizado. El estado de «paz perpetua» vislumbrado hace dos siglos por Kant de un *orden jurídico de ciudadanía mundial* en una federación de «repúblicas» —o «democracias» como se diría hoy— aún no ha sido alcanzado. Lo que significa que aún tenemos que considerar la política como una *dimensión de la autoafirmación estratégica de sistemas de poder* no domesticada por *el derecho* —desde Estados o alianzas de Estados o agrupaciones de poder deutro de los Estados hasta la autoafirmación de grupos étnicos, familias y los mismos individuos en contra de la violencia estatal, semiestatal o criminal—. En todos estos niveles pueden darse hoy situaciones en las que el *ejercicio de violencia* en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso sea inevitable y justificado, es decir, aquel *ejercicio de violencia* que sabe, a su vez, que está obligado a colaborar a su autosupresión a largo plazo en favor de soluciones de conflicto discursivas. Dicho de manera breve y enfática: en el marco de una «guerra justa» como también en el de una familia o una autodefensa justificada puede ser todavía el matar una medida justificada —en el sentido de la ética de la responsabilidad— de la moral en el sentido de las reglas de juego de la política en su más amplio sentido.

Pero ¿se sigue de esta concesión a la variante *política* de la ética institucional que la prohibición de muerte, que sin duda se encuentra entre las normas fundamentales que pueden ser fundamentadas de manera últi-

ma de la ética del discurso[9] —así como la del *reconocimiento de la igualdad de derecho* (y en esta medida de la *dignidad humana*) de todos los participantes del discurso— sea suprimida de manera definitiva con respecto a su implementación política a favor del «desarrollo» institucional de la «moral»? Según Homann así debería ser, ya que él no concede ninguna función restrictiva (*Vorbehalt-Funktion*) a la fundamentación última trascendental de la moral en lo que respecta a la implementación institucional de la moral. (El constreñimiento económico, por ejemplo, del suministro de armas a un territorio en crisis podría suspenderse, según Homann, por un cambio en las «reglas de juego» de exportación para todos; dicho cambio, sin embargo, no sería fundamentable a partir de la validez siempre vigente de una norma fundamental de la moral institucionalmente independiente, sino que él mismo representaría tan sólo un desarrollo ulterior de la moral institucionalmente condicionado. La analogía con la implementación política de la norma fundamental del «no matar» resulta evidente.)

El problema se torna en cambio más complejo desde la arquitectónica de la complementaridad de la *parte A* y la *parte B* de la ética del discurso que planteo, si bien para actuar de manera responsable bajo las condiciones aún imperantes de la política del poder no se puede o, en su caso, no se debe actuar según el principio universalizable cuasi-kantiano de la ética del discurso —o sea, como si uno fuera miembro del «reino de los fines» o de una «comunidad de comunicación ideal»—; dicho principio ideal mantiene su vigencia y actúa él mismo, incluso a través de los constreñimientos funcionales y normas de los respectivos sistemas de autoafirmación política al adjudicarles a éstos una estrategia de moral superior a largo plazo, casi en el sentido del proyecto kantiano de «paz perpetua». Dicho de otra manera: aquellas normas de la política referidas a las instituciones —y así del todo válidas en cuanto a su observancia— que (aún hoy día) contradicen las normas fundamentales de la *parte A* de la ética del discurso —por ejemplo, la obligación del soldado de matar— no son normas deontológicas auténticas; para que éstas lleguen a ser justificadas deontológicamente también en el presente, tienen más bien que subordinar, siempre y al mismo tiempo, la acción al deber teleológico de la transformación de las relaciones políticas sistémicas, en el sentido de la realización a largo plazo de las relaciones de un orden de derecho y de paz cosmopolitas.

La restricción de la moral orientada deontológica y teleológicamente, que aquí postulo, aparece sin duda de manera irritante desde el punto de vista de la meta-ética analítica hoy predominante. Esto reside, a mi juicio,

9. Aquí me baso en la diferencia propuesta por M. Niquet (1995, 42 ss.) entre la «validez» de las normas (en el sentido del principio de universalización referido a la formación de consenso ideal) y su «validez de acatamiento» (en el sentido de la responsabilidad referida a las relaciones fácticas).

en que la meta-ética analítica parte de distinciones conceptuales que hacen *abstracción* de la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*) de la situación fundamental humana o bien presuponen un punto cero ficticio de la historia (o la posibilidad de un nuevo comienzo). La versión pragmático-trascendental de la ética del discurso parte, por el contrario, de la historicidad de la situación humana fundamental ya en el punto de su fundamentación última. Esto se demuestra al presuponer ésta, a su vez, junto con el carácter irrebasable trascendental de la argumentación, la restricción dialéctica del *a priori* de la sociedad de comunicación real (y su precomprensión del mundo históricamente condicionada) y del *a priori* presupuesto contrafácticamente en toda pretensión de validez universal de la comunidad de comunicación ideal. En las normas procedimentales de los discursos prácticos ideales postulados de su *parte A* parte ella del último presupuesto y es en esta medida *deontológico e histórico-abstractiva*. En los principios regulativos de su *parte B*, por el contrario, toma en consideración, en tanto *ética de la responsabilidad referida a la historia*, la diferencia entre el *a priori* de la comunidad de comunicación ideal y el *a priori* de la comunidad de comunicación real.

2.4.2. Con el proyecto kantiano de la instauración a largo plazo de un orden de derecho y de paz dentro de y entre los Estados empieza a entreverse en el contexto de nuestra problemática la función sistémica del derecho que se distingue de la función del sistema de poder político. Ésta sólo puede ser realizada, por supuesto, si el poder político se pone al servicio del derecho. Si esto acontece —como ya hoy en día en la figura del monopolio de la violencia de cada uno de los Estados de derecho en función—, entonces se muestra que la función del sistema de derecho para la implementación de las normas morales justamente se opone a la de la *política*: mientras que la política —*nota bene*: en todo Estado o forma de gobierno— impone el *constreñimiento de la responsabilidad por su autoafirmación* a los grupos organizados por el Estado, puede el derecho, al cual el Estado concede hasta cierto punto su poder político, *eximir* a los grupos aislados y subordinados al Estado justamente del ejercicio responsable de la autoafirmación estratégica; y por medio de esta exención puede el Estado colocar a los individuos y grupos de manera aproximativa en la situación de resolver sus conflictos —fuera de los procesos judiciales o de la vía de negociaciones regulada jurídicamente— de manera discursivo-consensual.

En resumen: las instituciones del sistema de derecho aportan la contribución decisiva para que los seres humanos se permitan la exigencia de tener moral en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso. Esta moral para la *solución de conflictos a través de discursos prácticos* exenta de la responsabilidad de riesgo estratégica se torna para ellos asequible (*zumutbar*) bajo las condiciones de derecho que el Estado puede garantizar.

En esta medida se puede decir —hasta cierto punto con Habermas[10]— que la moral, es decir, la moralidad (*Moralität*) deontológico-universalista en el sentido de las normas procedimentales de los discursos prácticos ideales (en mi terminología: moralidad en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso) exenta de la responsabilidad de éxito político (¡históricamente referido!) y el establecimiento del *derecho* políticamente realizable son «igualmente originarios (*gleichursprünglich*)». Yo no equipararía esta condición con el «principio de democracia» como lo hace Habermas, por dos razones: por una parte, porque el «principio de democracia» implica demasiados presupuestos histórico-coutingentes del desarrollo moderno occidental, y, por otra parte —y ante todo por ello—, porque el «principio de democracia» nunca ejerce tan sólo la función de llevar a la práctica un derecho de orientación universalista (y en esta medida capaz de enlace internacional), sino que también debe cumplir —como todo principio de organización políticamente relevante— una función en el marco de la *autoafirmación de un sistema de poder particular*. Que esto así sucede lo demuestran, por ejemplo, las discusiones en nuestros días sobre el derecho de asilo en las democracias europeas. Tales discusiones no pueden ser nunca comprendidas únicamente desde el punto de vista de la «especificidad» del «principio discursivo» en el sentido del *principio de derecho* universalizable, ya que ellas deben tener en cuenta (por razones de responsabilidad ética entre otras) consideraciones *específicamente políticas*.

10. El término aquí usado de «normas básicas» de la moral que pueden fundamentarse de manera última se topa con dificultades, justo bajo el presupuesto de un principio de fundamentación última de la ética del discurso que delega la fundamentación de todas las normas *materiales* (y por lo tanto «sustanciales») a los «discursos prácticos» de los afectados (o, en caso necesario, de sus representantes). Estas dificultades son, a mi juicio, de tipo lingüístico-convencional, determinadas por la terminología usual de la metaética, que de ninguna manera hace justicia a la problemática de la fundamentación pragmático-trascendental. Más importante que una aplicabilidad exenta de las dificultades de las dicotomías acostumbradas («formal» *vs.* «material» o «substancial») es, a mi juicio, la siguiente circunstancia: tanto la pregunta justificada por el sentido contenido en las «normas procedimentales» de los «discursos prácticos» ideales como, en particular, el conocimiento de que es posible especificar este sentido contenido en la forma de esas «normas», que en los discursos prácticos no se pueden fundamentar, porque pertenecen a las condiciones de posibilidad de los discursos prácticos ideales, exigen una terminología en el sentido de las «normas fundamentales» por mí propuesto. Éstas corresponden, en el fondo, a las «obligaciones imprescindibles» de Kant, cuyo incumplimiento sería incompatible con la «concordancia de la razón consigo misma (*Selbsteinstimmigkeit der Vernunft*)», en la medida en que éstas no pueden ser negadas en el discurso ideal sin incurrir en una autocontradicción performativa. No obstante, de ahí no se sigue de manera alguna la «validez del acatamiento» de estas normas básicas en el mundo real (p.e.: no matar, no mentir, no instrumentalizar al otro de manera estratégica, etc.); esta validez sólo se respeta bajo el supuesto de que todos los demás también *acaten* estas normas básicas válidas; si no es así, entonces entra en vigor la *parte B* de la ética del discurso, que es igualmente originaria que la *parte A* a la luz de la diferencia entre el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación y el *a priori* de la comunidad de comunicación real.

A partir de la «igual originariedad (*Gleichursprünglichkeit*)» arriba mencionada de la *diferenciación de las funciones del derecho y de la moral* (vista históricamente desde la función uniforme precedente de la «eticidad sustancial» en el sentido de Hegel) en tanto dimensiones postconvencionales de los discursos prácticos no se debe de ninguna manera concluir, a mi juicio, que el derecho y la moral —en el sentido de la pregunta *como especificaciones del mismo rango de un principio discursivo moralmente neutro* (como recientemente lo ha hecho Habermas, 1992, 135 ss.)—. Más bien se reconoce también, a mi parecer, desde siempre como moralmente obligatoria en el *principio trascendental discursivo*, y al mismo tiempo que la *igualdad de derecho* moralmente relevante de todos los participantes del discurso posible, la *misma* corresponsablidad de éstos en la realización jurídico-política de las condiciones de los discursos prácticos a escala mundial (en la medida, p.e., de un orden de paz y derecho cosmopolita en el sentido de Kant). Por ello se funda también en el principio discursivo trascendental la *parte B* de la ética del discurso que, si bien aún no puede contar con la diferenciación conseguida por el derecho y la *parte A* de la moralidad, tiene en dicho fin la idea regulativa de su responsabilidad referida históricamente. De aquí se deriva, así, una nueva conclusión: la de la diferenciación del sistema de derecho «igualmente originaria» con la *parte A, moralidad* que encuentra su expresión en el carácter particular de las normas de derecho, a saber, en su *coercibilidad por medio de sanciones*: esta función —en tanto que ejercicio moralmente legitimable de la violencia— pertenece en sí misma todavía a la *parte B* de la ética o, más exactamente: ella, en tanto que *implementación de la moral referida a instituciones*, sólo puede ser justificada en la *parte B* de la ética, bajo la condición de que, si bien no podemos contar con las condiciones de una comunidad de comunicación ideal en este mundo, sí podemos acercarnos de manera considerable a ellas haciendo un rodeo por la institucionalización de *normas de derecho coactivas*. Ante todo si estas condiciones de derecho llegaran a ponerse en práctica a nivel mundial. (El sistema de derecho puede y debe crear en el Estado de derecho democrático incluso las condiciones para que su propia función pueda ser subordinada a un control y una crítica a través de los discursos moralmente orientados de la «opinión pública ilustrada [*räsonierende Öffentlichkeit*]» en el sentido de Kant.)

Después de estas observaciones sobre las funciones de implementación de normas de la política y del derecho justificables en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso, podemos dirigir de nuevo nuestra atención a la función ya aludida con anterioridad del *sistema de la economía*.

2.4.3. Si se considera como función característica del sistema de la *economía de mercado la competencia de los ofertantes de mercancías*, que tiene como resultado la mejoría cualitativa y el abaratamiento de las mercancías, lo que, por su parte, se encuentra a favor de los intereses de los

consumidores, entonces parece ser que el punto moralmente relevante de la implementación de normas en el *sistema de la economía* de mercado se opone justamente al del sistema de derecho: aquí los seres humanos no se encuentran *exentos* por normas institucionalizadas de la acción *estratégica* sino que, por el contrario, están compelidos —posiblemente en contra de sus inclinaciones— a actuar de manera estratégica; sobre todo bajo el presupuesto —insritucional— adicional de que la acción estratégica esté disciplinada en cierta medida por medio de las «reglas de juego» —válidas para todos— de un marco político-jurídico de la economía.

A partir de esta caracterización estructural se deriva la siguiente ambigüedad en relación a la evaluación moral de la economía de mercado: la acción estratégica, con respecto a la cual todos los participantes del mercado se encuentran obligados en el sentido de la *autoafirmación*, parece —por lo menos según las grandes intuiciones fundamentales de la ética tradicional, en particular de la ética cristiana— no sólo distar de ser moral, sino que es contraria a la moral misma, porque aquí los motivos de acción tienen que ser egoístas, al menos en lo que a la forma se refiere.

Justamente esta conducta egoísta-formal constituye, sin embargo, el motor de la enorme eficiencia de la economía de mercado (capitalista) —según la intuición fundamental del filósofo moral Adam Smith y de manera acabada según el pensamiento epistemológico-económico de Hayek— en el sentido de la adquisición explorativa de información sobre recursos posibles y la posible demanda de bienes. Gracias a este mecanismo de orientación que depende de la función de índices de precios no falseados se cuenta con un *conocimiento* —disponible en cada caso de manera local por parte de los participantes del mercado— de los recursos y la demanda de bienes, que nunca podría llegar a ser accesible a ninguna administración de regulación y planeación central (Habermas, 1992) —como lo ha mostrado en particular la economía planificada puesta en práctica por el Estado socialista en este siglo.

En esta medida es, pues, el comportamiento *prima facie* contrario a la moral de los participantes del mercado la fuente de la enorme función social de *maximización de beneficios* de la economía de mercado. Ésta beneficia, sin embargo, sólo a aquellos que pueden participar en el mercado con un poder de compra suficiente, mientras que el resto —a partir del presupuesto liberal de que a la economía pura de mercado le corresponde el monopolio del abastecimiento— resulta con probabilidad privado de todo recurso. El sistema puro de la economía de mercado contribuye, pues, a que los objetivos del *aumento de utilidad general y de la justicia* (como el de la igualdad de la utilidad distributiva para todos), tradicionalmente comprendidos de manera conjunta en el concepto de bien común, se divorcien. (Esto se refleja, a mi juicio, en la aporía filosófica del utilitarismo moderno, cuyo origen no data por pura coincidencia del mismo tiempo que el desarrollo de la teoría de la economía de mercado.)

Primeramente en los países con economía de mercado capitalista y posteriormente en lo que respecta a la relación del Primer con el Tercer Mundo —sobre todo en la actualidad— se han ido escindiendo los participantes potenciales del mercado, y con ello la humanidad, en portadores de «necesidades» relevantes desde el punto de vista de la economía de mercado y en aquellos que no pueden transformar sus necesidades (*Bedürfnisse*) probablemente vitales en necesidad económica (*ökonomischen Bedarf*) por carecer de capacidad de compra: los *pauperes* o «pobres» (así redescubiertos a principios del siglo XIX). Si esta descripción es correcta, entonces la decisión sobre la evaluación moral de la economía del mercado a nivel de la aceptación o rechazo del marco de orden político-jurídico de la economía de mercado recae en los seres humanos que se someten a este orden en el sentido de la mediación institucional de su moral. Ya que sólo a este nivel puede ser juzgada la utilidad —posiblemente muy *selectiva*— de la economía de mercado en lo que respecta a la *utilidad distributiva para todos los afectados*, es decir, a lo que a la *justicia* se refiere. Un criterio útil de enjuiciamiento al respecto podría ser probablemente el segundo principio de justicia de Rawls según el cual discrepancias de la utilidad distributiva igualitaria podrían ser aceptables por todos, siempre y cuando a partir de ellas los más débiles llegaran a ocupar una mejor posición que la obtenida a partir de un orden alternativo.

La aceptación o rechazo del marco de orden político-jurídico aquí presupuestos, tal y como lo acabo de exponer, no deben tener su último fundamento, sin embargo, en la *capacidad de consenso fáctico* dentro de una sociedad particular. Ya que dicha *base consensual* —aun siendo democrática— no podría nunca llegar a garantizar ella sola la *capacidad de consenso del marco de orden para todos los afectados* y cumplir de esta manera con el *principio de la ética del discurso*.

3. LA PREGUNTA POR LA ACEPTABILIDAD DE LA COMPLEXIÓN ACTUALMENTE EXISTENTE DE LA IMPLEMENTACIÓN INSTITUCIONAL O SISTÉMICA DE LA MORAL PARA LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN Y PARA LA ÉTICA DEL DISCURSO. ¿ES POSIBLE UN CONSENSO ENTRE AMBAS?

Con esta pregunta —después de mi breve recorrido por la problemática de la implementación institucional (a mi parecer inevitable y aceptable) de las normas morales— arribo evidentemente al punto en el que puedo reanudar la discusióu con Enrique Dussel, para mostrar en qué medida la demanda de la ética de la liberación es uua demanda de la *parte B* de la ética del discurso. Ya que, de acuerdo con las reflexiones expuestas por mi parte hasta ahora, surge evidentemente la pregunta de si la complexión por mí esbozada de las mediaciones institucionales o sistémicas de la moral en el muudo de la actualidad, pudiera ser o no aceptable para Dussel o para los pobres representados por la ética de la liberación.

Por mi parte, quisiera aclarar de inmediato que no considero como aceptable la realidad vigente de la complexión esbozada; y justamente no porque —tal y como Dussel indicó acertadamente al inicio— los pobres afectados del Tercer Mundo apenas han podido tomar parte hasta ahora en un discurso de formación de consenso democrático sobre el marco jurídico de la economía. Hasta este punto podría haber, a mi juicio, un consenso entre Dussel y yo, e incluso entre nosotros dos y Homann. Y esto significa ya, en mi perspectiva, que aquí hay una tarea de transformación de relaciones en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso (como ética de la responsabilidad referida a la historia) por resolver.

Ya he dejado claro en mi última aportación a la discusión (véase Hayek, 1952; 1971; 1980-1981), que la distinción de Dussel entre la confrontación con el «escéptico» y la confrontación con el «cínico» de ningún modo cae fuera de la ética del discurso. Esta diferenciación ofrece más bien un acceso particularmente instructivo a la problemática de la dimensión *político-estratégica de la parte B* de la ética del discurso, ya que ésta aparece de hecho de la manera más nítida a partir de la diferenciación propia de la ética del discurso entre aquellos con quienes se puede discutir —a los cuales pertenece el escéptico por definición— y aquellos sobre los cuales no se puede en todo caso discutir, porque se niegan al discurso por motivos estratégicos. A estos últimos pertenece el cínico. Incluso advertí a la ética de la liberación contra la equiparación del «Norte» sin más con el cínico, porque esto no es ni ética ni estratégicamente (en interés de la consecución de los intereses de los pobres) sostenible.

Pero si la exigencia ética por la transformación de las relaciones fuera capaz de ganar consenso, entonces surgiría ciertamente antes que nada la pregunta clave de la *ética de la economía* concebida a escala global: ¿pueden ser transformadas las relaciones en el sentido de su aceptabilidad para todos los afectados por medio de *reformas*, algo así como por medio de la realización de la economía de mercado social a escala mundial?, ¿o es necesario eliminar las relaciones de cambio de mercancías de la economía de mercado capitalista y sustitnirlas por una organización de distribución directa mediante una «comunidad de productores», en el sentido de Marx? He entendido la obra de Dussel, incluso sus declaraciones más recientes, como un voto a favor de dicha alternativa socialista y, a decir verdad, como una defensa en el sentido de una «economía trascendental» qne se apoya fundamentalmente en la «teoría del valor-trabajo» de Marx expuesta en *El capital*.

En mi introducción[11] —muy provisional y tentativa— a la discusión con la ética de la liberación me permití argumentar en contra de esta concepción de Dussel, y en este contexto también en contra de la *teoría del*

11. Véase el capítulo 8 de este volumen.

valor-trabajo marxista y de sus consecuencias. Pero antes de volver a esta argumentación tengo que abordar aquí más de cerca los nuevos argumentos de Dussel arriba mencionados en torno a la relación de los supuestos metodológicos fundamentales de la ética del discurso y de la ética de la liberación.

3.1. En retrospectiva a mi exposición de la temática en la «introducción» a la discusión con Dussel me parece primeramente necesaria la rectificación de un malentendido metodológico evidente: en este contexto no argumenté en contra de la plausibilidad de la concepción marxista y dusseliana a nivel y en nombre de la *ética del discurso fundada pragmático-trascendentalmente*, sino al nivel de un discurso antropológico y filosófico-social que, a mi juicio, la teoría del discurso pragmático-trascendental ya presupone pero que al respecto únicamente puede presentar *hipótesis falibles*. Aquí tengo primero que abordar brevemente un punto de diferencia terminológico entre Dussel y yo.

A mi juicio, no puede haber una «económica trascendental» porque la económica no puede dar una respuesta a la pregunta por las condiciones de la validez intersubjetiva de ella misma en tanto que teoría. Puede concedérsele muy bien a Dussel que la económica, en la medida en que se ocupa de las condiciones de la existencia corporal del ser humano, es *ontológicamente más fundamental* que toda teoría del discurso que naturalmente tiene que presuponer ontológicamente de antemano la existencia corporal del ser humano. Pero esta reflexión, que si bien puede conllevar a afirmar la prioridad de la existencia corporal del ser humano en el sentido del materialismo histórico sobre el fenómeno «superestuctural» del pensamiento (o también del discurso), tan sólo prueba que la *pregunta trascendental* de Kant ha dejado de ser comprendida. (En mi opinión, esto habría que reprochárselo de hecho al joven Marx[12].) A mi juicio no se pueden equiparar y contraponer mutuamente la existencia corporal y el discurso (trascendental) como hechos intramundanos, si se trata de la *pregunta trascendental* de la filosofía; ya que, para expresarlo de manera enfática, se puede reflexionar o efectuar un discurso válido o inválido sobre la vida humana y sus condiciones, pero no se puede vivir *sobre el pensamiento o el discurso*. Este experimento lingüístico muestra que lo *irrebasable* en el sentido trascendental no puede ser la vida o la *existencia corporal*, sea ésta tan fundamental en sentido *ontológico* como se quiera. «Ser partícipe de una comunidad de vida o de productores es [de hecho también desde mi perspectiva] la primera condición del sujeto argumentante en tanto que sujeto viviente» (Böhler, 1971). Sin embargo, esta verdad ontológico-antropológica, que además habría que complementar, no cambia a mi

12. Véase el capítulo 6 de este volumen.

juicio en nada el primado de fundamentación filosófico-trascendental de la teoría del discurso.

Aquí radica el *problema decisivo metodológico* de discusión posible entre la ética del discurso pragmático-trascendental y la ética de la liberación de Dussel. Ya que desde la perspectiva de la *pragmática trascendental* —la cual se concibe a sí misma como una *transformación y radicalización pragmático-lingüística e intersubjetiva de la filosofía trascendental mentalista de Kant*—[13] la pregunta por la *fundamentación racional* de una ética intersubjetivamente válida no se puede contestar a partir de fenómenos del encuentro con la miseria del Otro (Dussel con Lévinas) por impresionantes que éstos de manera apelativa sean.

La pregunta por la fundamentación sólo puede ser contestada recurriendo a la «conformidad» de la razón «consigo misma» (Kant) demostrable en el discurso autorreflexivo[14]. Ésta implica, por supuesto, en tanto que «razón comunicativa» (racionalidad discursiva), que hay que considerar incondicionalmente la «interpelación del Otro» (Dussel), es decir, la «pretensión» de validez de todo participante del discurso posible.

Ésta es una exigencia comunicativo-discursiva explícita de nuestra razón autónoma (es decir, se dicta a sí misma la ley moral en el sentido de Kant) y puede por ello cerciorar *a priori* —en el sentido de la fundamentación última pragmático-trascendental de la moral— que la exigencia puramente fenomenológica de la «interpelación del Otro» —sea ésta lingüística o incluso prelingüística, pero en todo caso expresable lingüísticamente— no pueda ser descartada, digamos —como de otra manera sería posible—, como una exigencia insensata «heterónoma» y con ello como moralmente no obligatoria. Esto significa también, por supuesto, que la «interpelación del Otro», en concreto, la interpelación del pobre del Tercer Mundo, por ejemplo, debe hacerse valer por los afectados mismos o por sus abogados (los filósofos de la liberación, por ejemplo) en discursos sobre este tema —por deficientes o deformados que éstos siempre sean— bajo consideración de todo el conocimiento de las ciencias que al respecto sea pertinente. (En mi opinión se abre aquí un vacío metodológicamente relevante hoy entre las éticas orientadas fenomenológicamente en el sentido de Lévinas y la ética del discurso, en la medida en que ésta insiste de manera categórica en la resolución —al menos parcialmente posible— de todas las divergen-

13. Véase el capítulo 10 de este volumen.

14. En esta medida comprende el *a priori* metódico irrebasable de la *pragmática trascendental* —a diferencia de la filosofía trascendental de Kant y Husserl— ciertamente junto con el *a priori lingüístico* también un *a priori de la corporalidad humana* (*der menschlichen Leibhaftigkeit*). Este *a priori* corporal (*Leib-a priori*) *qua a priori* del signo (*Zeichen-a priori*) pertenece justamente a las *condiciones de posibilidad de la argumentación intersubjetivamente válida y por ello no puede ser objeto de una económica (trascendental)*.

cias de intereses y de opiniones por medio de discursos lo más racionalmente posibles.)

Podría pensarse que basándose en la *complementaridad* arriba mencionada de los enfoques irreducibles entre sí de la ética del discurso, por una parte, y la ética de la liberación, por la otra, pudiera darse de manera relativamente rápida una discusión con vistas a una cooperación recíproca en torno a la pregunta concreta y urgente —por supuesto también difícil de responder por parte de los filósofos— de cómo habría que tener en cuenta en el mundo actual las pretensiones de los «Otros» excluidos del discurso de la comunidad de comunicación dominante (o, dicho de manera no mucho más concreta, *de los pobres del Tercer Mundo*). Sin embargo, aún no es de esperarse, por desgracia, ningún acuerdo posible en el sentido arriba indicado sobre el punto de partida de la discusión. Al respecto me dejó convencido, en particular, la lectura del artículo de Dussel «La ética de la liberación ante la ética del discurso»[15]. Aquí resulta vehementemente rechazada la tesis de complementaridad —que por mi parte se había convertido en una ilusión operativa— a favor de una equiparación de la fundamentación en sentido estricto con la «revelación» de las pretensiones del «Otro» trascendente a la razón a lo largo del evento del «encuentro» con el Otro[16].

Si bien es verdad que Dussel confirma su acuerdo «con la afirmación de que la argumentación válida y con ello también la ética de la liberación serían imposibles si no se lograse refutar al escéptico» (Dussel, 1995d, 130 ss.), reflexión de las condiciones indisputables de la argumentación, a las cuales pertenecen también condiciones moral-normativas en el sentido del reconocimiento de las pretensiones de todos los participantes de la argumentación, es también un presupuesto indispensable para la «fundamentación ética de la praxis de la liberación de los dominados y excluidos» si es que ésta pretende ser racionalmente obligatoria, porque sólo de esta manera —es decir, en vistas al previo reconocimiento del Otro excluido como participante potencial de la argumentación— la obligación de tener en cuenta los «actos de interpelación» virtuales de estos «Otros» puede ser inteligible. Para Dussel la fundamentación pragmático-trascendental de las normas morales es tan sólo una autofundamentación metodológica subordinada de la argumentación ética «en el nivel de la comunidad de filósofos y científicos» (*ibid.*, 133), una ética de la argumentación especial, por decirlo de alguna manera.

Dussel no ve que el rodeo metódico sobre el cercioramiento de aquello que incluso el escéptico más radical no sin contradicción performativa puede poner en entredicho, tiene como sentido el proporcionar de ante-

15. Véase el capítulo 10 de este volumen.
16. Dussel, 1995 (capítulo 10 de este libro).

mano a la *fundamentación ética de la praxis de liberación* la legitimación necesaria para la interpretación individual en cada caso de la «interpelación del Otro»: una legitimación que hace imposible considerar las *pretensiones del Otro* tan sólo desde la perspectiva de la comprensión del mundo dominante de una moral interna encerrada en sí (de una «totalidad» en el sentido de Lévinas) y por ello de no reconocerlas como relevantemente morales.

En lugar de ello, afirma Dussel que la racionalidad ético-originaria radica sólo en «el conocer práctico, que constituye al otro como persona, como Otro»; que en esta medida existe «*de manera previa a toda argumentación*» (énfasis de Dussel) y «por ello es también previa al proceso apeliano de trascendentalización y fundamentación»; ella es por su parte la «razón ética originaria que presenta el modo racional de referirse al Otro, a la razón distinta del Otro y no (como en Apel) a la diferencia-en-la-identidad»; de manera que —según Dussel— «a partir de nuestro mundo [...] y en él se *revela* el Otro como trascendente [...] la experiencia ético-práctica del *cara-a-cara*, el respeto frente a él como Otro reconocido como otra persona autónoma no es primariamente una experiencia de la comprensión del ser, sino un *dejar-ser-al-Otro* en espera de su *revelación*» (*ibid.*, 118).

Frente a ella debe articularse según Dussel «toda moral universal incluso la de Apel y Habermas [...] fácticamente siempre al interior de una eticidad convencional dada de antemano —por ejemplo: la de la eticidad europeo-norteamericana, conservadora, liberal o socialdemócrata»; ya que «sería ingenuo creer que el filósofo crítico europeo en su vida cotidiana pueda situarse de manera postconvencional sin admitir que sus reacciones concretas son las de un miembro de la cultura occidental—, en este punto habría que estar de acuerdo totalmente con Charles Taylor» (*ibid.*, 130 ss.).

Al respecto quisiera decir —hasta cierto punto de manera retrospectiva— lo siguiente: he pasado por esa constante reflexión del *a priori de la facticidad, de la historicidad y de la condicionabilidad socio-cultural de nuestra comprensión del mundo cotidiana* desde Heidegger hasta el comunitarismo de la actualidad y no necesito que al respecto me aleccionen. Me encuentro en continuo debate con este giro *hermenéutico-neopragmático-comunitarista* desde mi libro *Transformación de la filosofía*, mas, sin embargo, no me he vuelto adepto del historicismo-relativismo y esto significa lo siguiente en lo que respecta a la problemática que entre Dussel y yo actualmente está en discusión: no sé exactamente qué alcance tenga concretamente la dependencia de las reacciones cotidianas de Dussel y mías de esa *eticidad convencional* (o «moral» de una «totalidad» encerrada hacia afuera) con respecto a la cual ambos ya podemos, por lo menos, *reflexionar* crítico-filosóficamente. (Esto pueden hacerlo los filósofos —y más tarde también los científicos críticos— desde el «tiempo eje» de las culturas superiores antiguas [Apel, 1991b, 27-68; 1991, 261-278; 1993, 149-172], a las cuales no pertenece de ninguna manera tan sólo el origen griego de la

cultura occidental; y la competencia *postconvencional* —que desde aquel entonces nunca más se ha vuelto a perder— del pensamiento sobre la moral y el derecho que también se ha sedimentado en nuestras instituciones, particularmente en la tradición constitucional de los derechos fundamentales y humanos. Todo esto es válido, si bien aún en la actualidad —según la estimación de Koblberg— sólo cerca de un 80% de los habitantes de los Estados Unidos se encuentran fácticamente en el nivel de la competencia postconvencional del juicio moral.)

Por otra parte, y sobre la base de la reflexión pragmático-trascendental, sé, sin embargo, tanto como lo que sigue: que en la discusión actual entre Dussel y yo sobre la petición y la relación mutua de la ética del discurso y de la liberación no puede tratarse en todo caso de una de esas «reacciones» completamente dependientes de la eticidad convencional. De ser así, entonces tendría que articularme, según Dussel, dentro de la tradición europeo-norteamericana (es decir, de la «totalidad» excluyente del Otro del Tercer Mundo) y él mismo (el abogado del «Otro trascendente») dentro de una supuesta eticidad completamente distinta, que él comprende como «semita» y caracteriza de la siguiente manera: «El mundo bantú-africano, egipcio primitivo (a partir del siglo IV antes de J.C.), mesopotámico-semita como el de Hammurabi, el mundo de los fenicios, arameos, hebreos, cristianos hasta los musulmanes» (Jaspers, 1955; Eisenstadt, 1987, II; 1992; Rotz, 1992).

No puedo, ni quiero, adentrarme aquí en profundidad en las sutiles delimitaciones etno-históricas de Dussel (desde la perspectiva de la concepción del «tiempo-eje» todo se presenta de otra manera, en particular lo que en retrospectiva histórica se refiere a la permanente síntesis desde el tiempo de los padres de la iglesia en la Europa cristiana —y en el islam—, del pensamiento griego y semita —una síntesis que, a mi juicio, dota el trasfondo real de articulación de todos los escritos de Dussel—). Como quiera que sea, sin embargo, es claro en todo caso que la discusión actual entre Dussel y yo a partir de los presupuestos dusselianos («totalidades» morales convencionales encerradas en sí, de una parte, «trascendencia del Otro», de otra parte) no podría tener lugar (aquí resulta una contradicción performativa en el sentido de la pragmática trascendental). Esto significaría prácticamente que un acuerdo filosóficamente conducido entre las culturas —y ni qué decir del esfuerzo comprometido por una sociedad mundial «multicultural» de la tolerancia afirmativa dentro de los límites de una moral formalmente obligatoria para todos de igualdad de derechos y de la misma corresponsabilidad de todos por la solución de los problemas de la humanidad— no tendría de antemano ninguna posibilidad. Terminaríamos de nuevo en ese callejón sin salida —filosóficamente prefabricado— en lo que respecta a los problemas reales de la relación del Tercer Mundo con el Primero, que también resulta, a mi juicio, cuando los representantes del Norte son equiparados sin más, en lo que a su

estructura mental se refiere, con la construcción conceptual filosófica del «cínico».

Lo que importa en esta situación (en la cual sólo cabría esperar con Huntington el «choque de las civilizaciones») es, a mi juicio, el intento filosófico serio de recuperar de manera *reflexiva el diálogo actual* (el discurso argumentativo) en lo que respecta a sus condiciones normativas antes de toda evaluación definitiva posible de las posibilidades del *diálogo con el Otro*; un diálogo al que desde siempre uno ya ha ingresado (incluso en su pensamiento empíricamente aislado está el filósofo ya desde siempre adentrado en este discurso) y con el que uno cuenta desde siempre y de manera necesaria con la posibilidad en principio de un acuerdo, es decir, de un consenso en lo que a sus pretensiones de validez se refiere.

Este intento se echa de menos en la argumentación esbozada de Dussel, aunque ciertamente no sólo en su caso sino, a mi juicio, también en el caso de todos aquellos pensadores que hoy día tienen la palabra y que parten —para decirlo con Heidegger— de la «pre-estructura existencial» del «ser-en-el-mundo» y tan *sólo de ella*, es decir, de la «pre-estructura ontológica de la comprensión del ser» en el sentido del «proyecto arrojado (*des geworfenen Entwurfs*)» de una manera históricamente condicionada de la comprensión del mundo (una «forma de vida» en el sentido del Wittgenstein tardío). Me he esforzado desde hace largo tiempo no en rechazar este punto de partida, sino más bien por demostrarlo en principio como incompleto (Dussel, 1995, 132). En la caracterización señalada de la «pre-estructura» del «ser-en-el-mundo» comprensor falta, a decir verdad, la reflexión de aquella parte de la «pre-estructura» que ha posibilitado a los filósofos el analizar de manera intersubjetivamente válida la «pre-estructura» en el sentido de Heidegger (y de Gadamer) y en este nivel de reflexión crear la conciencia también del problema de la multiplicidad y distinción, es decir, de la disparidad de las maneras de la comprensión del ser ontológico.

Si resulta el *autoalcance reflexivo* del punto de partida irrebasable de toda filosofía (el giro *pragmático-trascendental* y hermenéutico-trascendental del pensamiento) arriba mencionado, entonces es posible reconocer como situación de la fundamentación de la ética ese entrecruzamiento —que acabo de caracterizar— del *a priori de la comunidad de comunicación real* (de la pertenencia irrefutable a una tradición históricamente, particularmente condicionada de la precomprensión del mundo, incluso de la comprensión moral) y del anticipado contrafácticamente por medio de las *pretensiones de validez* universales de toda argumentación filosófica criticable, *a priori* de la comunidad de comunicación ideal. Desde un polo de este entrecruzamiento dialéctico está condicionado, entonces, entre otros, el peligro (que Dussel, con razón, en lo que respecta al eurocentrismo hace objeto de crítica ideológica permanente) de la autocerrazón cínica de una «moral-totalidad» contra toda pretensión de los marginados (los «Otros» fácticamente dominados y explotados); desde el otro polo (cierta-

mente hoy día apenas aún reconocido por parte de los pensadores «pragmáticos» del Norte como orientación necesaria del pensamiento normativo), por el contrario, se despliega de antemano ese horizonte de la comprensión del «Otro» en lo que respecta a sus posibles «pretensiones» que funda en la *parte A* de la ética del discurso las normas procesuales de «discursos prácticos» sobre conflictos de intereses posibles (que, a mi juicio, llegarían a ser posibles bajo el presupuesto de un orden jurídico cosmopolita a escala mundial) y ofrece —además— en la *parte B* de la ética del discurso una posible justificación para toda estrategia de «liberación» posible en el sentido de la realización progresiva de las condiciones de aplicación de la *parte A* de la ética del discurso.

Se entiende, por supuesto, que esta fundamentación trascendental se hace a sí misma dependiente de antemano —en su *a priori* de la co-responsabilidad de todos los participantes del discurso para el descubrimiento y la consideración de todas las pretensiones de los partícipes del discurso posibles— de las *evidencias de experiencia* fácticas en lo que respecta a la necesaria interpelación del Otro (no sólo de la posible experiencia *cara-a-cara* de la miseria de los pobres del Tercer Mundo —¡y de la respectiva experiencia con los prácticamente excluidos dentro de la misma «moral-totalidad»!—, sino también —como ya se dijo anteriormente— de las pretensiones tan sólo imaginables de las generaciones venideras). No obstante, las evidencias de experiencia aquí presupuestas están previstas de antemano y en lo que respecta a su *interpretabilidad* ética (en el sentido de la igualdad de derechos por principio de todos los intereses como pretensiones de validez posibles en discursos prácticos bajo la idea regulativa del esfuerzo por el consenso de todos los afectados) están supuestas de antemano bajo la norma fundamental de la *intersubjetividad* en el sentido *de la reciprocidad generalizada*. Esta norma fundamental (que, como se ha dicho, ya en el pensamiento con pretensiones de validez intersubjetivas ha sido reconocida y en esta medida no tiene nada que ver con la reciprocidad estratégica del *do, ut des*, que pertenece a otro tipo —abstractivamente restringido— de racionalidad) está relacionada de antemano, como horizonte de interpretación, con la *afectabilidad emocional y sensual en el encuentro con el Otro* —en el «contexto de descubrimiento», por decirlo de alguna manera, de toda ética del discurso aplicable—, pero se separa *a priori*, a mi juicio, de aquella interpretación que quiere fundamentar originariamente la idea de la justicia (y de su respectiva co-responsabilidad) a partir de la pretensión «infinita» en sí, experimentada de manera «heterónoma» y en esta medida «descontextualizada» e «incomparable» del «Otro trascendente» (Apel, 1989b, 131-175).

Como norma fundamental de una *hermenéutica* trascendental ella respeta, con la tradición hermenéutica, desde Schleiermacher, el principio *individuum est ineffabile*, y en esta medida la *otredad no anticipable* o «exterioridad» de todo «Otro» referido a mí o a nuestro «proyecto arroja-

do de la comprensión del ser», y en igual medida, si uno quiere, la «ontología» (en el sentido de Heidegger); sin embargo ella no cae —en tanto concepción posthegeliana y postpeirciana— en el intento performativamente contradictorio de querer pensar *lo no pensable en principio o sólo lo incognosciblemente pensable* («cosa en sí» de Kant) como esencia de la realidad o del Otro y sus pretensiones. En lugar de ello, ella supone con Peirce la definición de lo real como idea regulativa de lo *cognoscible* que, sin embargo, nunca puede conocerse en su totalidad[17]. Esta definición hace justicia, a mi juicio, tanto a la exigencia del *acuerdo* (*Verständigung*) o de la comprensión hermenéutica como a la moderación crítica inherente en el sentido de la conciencia de la *otredad del Otro*; y ella basta también para dar a entender que el Otro, en tanto representante de una cultura ajena, en sus pretensiones genuinas y en sus presupuestos en el sentido de la comprensión del ser, puede enfrentar la comprensión del ser convencional de una «moral-totalidad» —por ejemplo, del «Norte» en el sentido de Dussel— como instancia *trascendente* del cuestionamiento. Ella no basta, evidentemente, para contraponerse al *logos* de la filosofía occidental en su conjunto —o más exactamente al *logos* tomado en consideración por Hegel, por ejemplo, que de ninguna manera se orienta como el *logos* de la comprensión del ser en el sentido de Heidegger por la «pre-estructura» del «proyecto arrojado» del «ser-en-el-mundo», sino por la *autorreflexión del discurso argumentativo*; *un pensamiento completamente distinto u otra razón*—. De manera crítica contra Hegel hace ella valer la *apertura de las experiencias posibles* de todo diálogo humano potencial que por principio no puede ser «subsumido» en el monólogo de un pensador.

Las observaciones previas pueden resumirse, a mi juicio, aproximadamente de la siguiente manera: la *fundamentación pragmático-trascendental* de la norma fundamental de la moral como *fundamentación hermenéutico-trascendental* de las condiciones normativas de la interpretación de evidencias de experiencia posible en lo que respecta a las posibles «pretensiones» del Otro u Otros extiende, por así decirlo, el horizonte previo para la consideración ético-discursiva de todas las «interpelaciones» de los pobres reclamadas por Dussel en tanto que «Otros», hasta ahora excluidos de los discursos relevantes. Ella puede traspasar el horizonte de la compren-

17. En esta medida no podría ser compatible el enfoque de Lévinas de la fundamentación «heterónoma» de la ética, seguido por Dussel, con el de la pragmática trascendental. Hasta donde yo puedo comprender, el mismo Lévinas no pudo solucionar a partir de este enfoque de manera satisfactoria para él mismo el problema de la justicia —tal como lo expuso en su primera gran obra: *Totalité et Infini* (1961)—, que justamente presupone *a priori* el contexto de una comparación (y por tanto también la posibilidad del reconocimiento autónomo) de la igualdad de derechos de todas las pretensiones de los Otros potenciales. Si ha llegado a lograrlo en posteriores escritos (p.e., en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974) por medio de la introducción del «tercero» como el «Otro del Otro», me atrevería a dudarlo (cf. Mosés, 1993).

sión de la moral convencional de una «totalidad» encerrada en sí misma y establecer el puente a la demanda de la ética de la liberación, porque —a diferencia de casi todas las posiciones éticas actualmente dominantes occidentales o del Norte— no parte de las «valoraciones fuertes» (C. Taylor) de una tradición comunitaria particular y mucho menos de los intereses propios estratégicos de individuos aislados sino del *a priori de la comunidad de comunicación ideal* presupuesta en toda comunidad de comunicación real *qua* comunidad discursiva (véase Apel, 1975, cap. III.2)[18]. En tanto que ideal regulativo trasciende este *a priori* toda «moral-totalidad» particular (como ya en la *parte B* de fundamentación de la ética del discurso); además ella puede hacer comprensible (eu la *parte B*) la diferencia que surge en el conflicto de culturas —y sobre todo en el conflicto Norte-Sur— entre los presupuestos de las «morales-totalidades» encerradas en sí mismas y la exigencia ideal del entendimiento en una comunidad de comunicación ideal ilimitada, y fundamentar la superación a largo plazo de los obstáculos del acuerdo como un deber hacia el progreso (Apel, 1993).

En lo que respecta a esta segunda dimensión de la posible aplicación de la ética del discurso a los problemas de la ética de la liberación, he defendido la tesis en el presente trabajo de que aquí se trata en lo fuudamental de la aceptabilidad ética de la implementación de las normas morales —por principio inevitable pero en casos individuales siempre con reserva— *en acuerdo con las reglas de juego de las instituciones sociales* o *de los sistemas de acción funcionales de la sociedad.* Y, como acabo de explicar, la realidad, que en la actualidad impera a escala mundial, de la mediación institucional de la moral para los afectados del Tercer Mundo no puede ser aceptable. De ahí resulta para mí ante todo el problema de la aceptabilidad o inaceptabilidad del sistema de la economía de mercado (capitalista) en lo que a la discusión con la ética de la liberación de Dussel se refiere. Al respecto quisiera agregar algunas reflexiones con el fin de esclarecer mi reserva anteriormente expuesta con respecto al recurso a Marx de la ética de la liberación.

18. Dussel comete un error típico con respecto a esta posición «crítica del sentido» en «Die Ethik der Befreiung...», 1995, 128, nota 44. La definición de lo real como lo cognoscible, «cognocible in the long run», implica para Pierce (y para Apel) justamente que lo *real* nunca puede llegar a «conocerse». Por ello no existe ningún peligro, bajo el presupuesto de esta definición, de que la realidad del Otro pueda llegar a perder su «exterioridad» (y por lo tanto su «no-anticipabilidad» en todo encuentro posible). Según la definición de Peirce no hay que pensar, sin embargo, lo *incognoscible* (y por ello la *identidad de una razón del Otro totalmente trascendente*) para hacer justicia hermenéutica a la *otredad del Otro.* Por ello permanece esta posición en todo caso del lado de los intentos postmodernos de pensar la *diferencia* —en contra de Platón y de Hegel— sin el presupuesto de la *identidad* (de la razón).

3.2. En la «Introducción» ya mencionada me vi obligado a argumentar en contra del recurso de Dussel a la *tesis del valor-trabajo* de Marx en *El capital* y sus consecuencias (el socialismo como única alternativa a la «destrucción de la naturaleza y del hombre») en un sentido de fundamentación, a decir verdad, no económico-trascendental sino antropológico y social-filosófico.

Aquí quisiera volver a un punto central de mi argumentación: no se ha entendido del todo el argumento —primeramente expuesto por Habermas[19]— de que Marx no tomó en consideración de manera suficiente la diferencia entre «trabajo» e «interacción», si se indica —con razón— que Marx —junto con la función del «metabolismo con la naturaleza» por medio del trabajo— también tuvo en cuenta la *asociación de los sujetos de trabajo en la comunidad de productores*. Característico de esta perspectiva de Marx es, a manera de ejemplo, el siguiente pasaje:

> Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción comunitarios y desgastan sus diversas fuerzas de trabajo individuales de manera autoconsciente como una fuerza de trabajo. *Todas las determinaciones del trabajo de Robinson Crusoe se repiten aquí, sólo que, en lugar de manera individual, de manera social*. Todos los productos de Robinson eran su producto exclusivamente personal y por ello objetos de uso inmediato para él. El producto total de la asociación es un producto social. Una parte de este producto sirve como medio de producción y continúa siendo social. Pero, por otra parte, es consumido como víveres por los miembros de la asociación y debe ser por tanto repartido entre ellos [...] *Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y sus productos del trabajo* permanecen aquí transparentes sin más, tanto en la producción como también en la distribución (Habermas, 1967, 132-155).

Aquí, como en muchos textos similares, resulta claro que para Marx la consideración de las relaciones *sociales* de los hombres termina en la *sustitución de los sujetos individuales* del trabajo por un sujeto colectivo: la comunidad de los productores asociados. Esta comunidad debe distribuir —en parte de manera análoga a la apropiación de Robinson de sus propios productos— el producto total del trabajo como «objetos de uso» —o «valores de uso concreto»— a los miembros de la comunidad de productores; por otro lado, empero, debe emplear nuevamente —y aquí a diferencia de Robinson— una parte del producto social como medio de producción. De esta manera permanecen las relaciones de los hombres con respecto a su trabajo y a sus productos del trabajo, como Marx sugiere, «transparentes y simples». Pero esta apariencia se basa en que Marx nada

19. Sobre esta idea kantiana —que difiere de las concepciones de progreso de Hegel y de Marx de manera característica— véase Apel, 1995b.

dice de la *interacción* que desde el principio debe dar lugar de manera complementaria con respecto al trabajo entendido como «metabolismo con la naturaleza»; él habla en lugar de ello tan sólo de la «reglamentación» del trabajo y de la «distribución» por medio del *sujeto colectivo* de la comunidad de productores.

Lo que aquí falta no es tan sólo, a mi juicio, la *parte de la interacción*, que uno puede llamar con Habermas —en una cierta idealización de la interacción en el mundo de la vida— «comunicación consensual»; hace falta ante todo también la parte de la *interacción estratégica* entre los hombres, que se desarrolla en el *intercambio de bienes* y en las *negociaciones* correspondientes. Esta parte de la interacción está ligada —y aquí sigo la opinión de casi todos de los antropólogos— en el mundo de la vida con el trabajo de manera igualmente originaria —y esto quiere decir antes de toda diferenciación del sistema de la economía de mercado. Ahora bien, si se toma en cuenta esta *originariedad simultánea antropológica de las funciones complementarias del trabajo e interacción como cambio*, entonces resulta extremadamente implausible la tesis marxista (tal y como, a mi juicio, los defensores de la «teoría de la utilidad marginal» con razón han visto) de que el *mercado* (en el sentido del sistema capitalista de la economía) abstrae completamente el *valor de uso* (concreto) de los bienes, en favor de un *valor de cambio* que tiene su medida exclusivamente en el tiempo de trabajo gastado.

Justa e ingeniosa sigue siendo, a mi parecer, la comprensión marxista de la alienación (*Entfremdung*) y *cosificación* (*Verdinglichung*) de las relaciones humanas en la institución de la economía de mercado (en el sentido del «fetichismo» de las relaciones mercantiles). Esta «alienación» y «cosificasión» no pueden, sin embargo, ser *completamente* suprimidas por la razón de que ellas no sólo se basan en la *necesidad de la institucionalización del trabajo*, sino también en la *necesidad* de la institucionalización de las relaciones (estratégicas) del intercambio. Si se pasa por alto esta segunda dimensión de la diferenciación del subsistema social de la economía —como a mi parecer hace Marx—, entonces se pueden apreciar suficientemente los resultados positivos —resultados en la línea de *la mediación mercantil entre escasez de recursos y demanda potencial*— de la economía de mercado.

Con esta aclaración no quisiera de ningún modo cuestionar o trivializar el precario hecho de que la mediación mercantil entre *recursos y necesidades* por sí misma no tiene en cuenta las necesidades (*Bedürfnisse*) concreto-vitales del hombre. De ellas —y no del «valor de uso» en general— se abstrae de hecho el sistema de mercado en la economía. Como sistema de mercado considera sólo los «valores de uso» —absolutamente «concretos»— de los bienes para los *portadores de necesidades* —supuestamente con poder de compra— y no para las *necesidades* concretas de todos los seres humanos. (Aproximadamente de esta manera debería ser formu-

lada la relevante corrección de la teoría de utilidad marginal a la tesis marxista del descuido de los «valores de uso concretos» por los «valores de cambio» de la economía de mercado capitalista. Con ello mantendría todavía la «teoría del valor-trabajo» un significado parcial: a saber, para aquellos casos en los cuales es posible prescindir del servicio de abastecimiento comercial del mercado —descubrimiento y mediación de recursos y necesidades— y sólo cuenta el estado tecnológico de la producción de las economías nacionales que compiten entre sí o que dependen de un intercambio regular. En estos casos se puede dar lugar por completo, a mi parecer, al hecho del «intercambio desigual» analizado por los economistas marxistas.)

Sobre todo debido al servicio de abastecimiento tanto efectivo como selectivo del mercado con respecto a las carencias concretas de los hombres, la economía de mercado está subordinada —como ya he mencionado— a la *función compensativa* de la política social y económica en el plano del *marco regulativo de la economía*: este marco regulativo debería ser aceptable por todos los afectados. Habría que lograr dicha función compensativa en nuestro tiempo a escala mundial —y esto quiere decir tanto con respecto a aquella parte de la humanidad que saca provecho de la economía de mercado como a aquella que por ella es excluida del monopolio del abastecimiento—. Para la posible solución político-económica de esta tarea, por desgracia, no puedo ofrecer ninguna receta concreta; tampoco veo que la ética de la liberación pueda hacerlo. La utopía marxista de la *supresión de la economía de mercado* me parece en todo caso hoy tan implausible como, por otra parte, la *utopía liberal o neoliberal*, que tan sólo espera que la «mano invisible» cumpla de manera óptima la demanda de «*justicia social*». (Al respecto habría que diferenciar, por supuesto, la *sustitución de la idea* ética de la justicia social por la idea darwinista social de la inevitable imposición de la economía de mercado capitalista a partir de la «supervivencia del más apto» sugerida por Hayek. Esta solución no puede aceptarse como *moralmente* válida, a mi parecer, incluso en los términos de Adam Smith.) Entonces puedo estar de acuerdo con Hinkelammert (1984; 1993b; 1994) (y con Kolakowski) —en contra de lo que él supone— de que deberíamos resistir el utópico «chantaje de la única alternativa», tanto en términos del marxismo como del neoliberalismo.

Esto no nos impide considerar la *demanda* de la filosofía de la liberación —así como la de una ética ecológica o la de una ética pacifista con el fin de instaurar un orden jurídico cosmopolita— como una dimensión actual de la aplicación —principalmente de la *parte B*— de la ética del discurso.

12

HACIA UNA ARQUITECTÓNICA DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN*

Enrique Dussel

La estrategia argumentativa es la siguiente: indicaré en la Introducción resumidamente la arquitectónica de la ética (moral) del discurso y mostraré la dificultad de la aplicación de la norma fundamental debido a una escisión originaria de la moral formal, desde Kant, de la ética material de la vida humana, que no se la juzga relevante. En la Primera Parte (par. 2), la «construcción de la eticidad» o el «bien» se inicia con el parágrafo 2.1, en el que reformularé el sentido de una ética material, mostrando que es posible definir la *universalidad* del criterio y del principio material, pero teuiendo claro que es un momento *necesario pero no suficiente*. En 2.2 reinterpretaré el sentido de las morales formales, ya que son, en mi opinión, la dimensión procedimental de la «aplicación» del principio material (invirtiendo completamente la problemática tradicional de la cuestión), y también debe considerársela como un momento *necesario pero no suficiente*. Con esto habré dado un paso fundamental en el diálogo entablado con Apel. En el parágrafo 2.3 integraré todo el nivel de la razón instrumental en el criterio y principio ético de factibilidad, con lo que se concluirá la «construcción» de la *eticidad* o la consecusión del «bien (*das Gute, good*)». En la Segunda Parte (par. 3), la ética crítica, que se inicia con el parágrafo 3.1, donde desde las víctimas (los dominados y/o excluidos), y gracias a los avances realizados por los «grandes críticos» recientes al sistema ético vigente, mostraré la necesidad de las mediaciones temático-científicas más variadas, respondiendo a la crítica de Türcke (1994) en São Leopoldo, tales como las elaboradas por Nietzsche, Freud, Hinkelammert y muchos otros, dando relevancia fundamental a Marx (por su claridad en anotar el momento material-económico de toda ética de «contenido») y a

* Ponencia presentada en el Seminario de Eichstätt (Alemania), el 4 de abril de 1995.

Lévinas (en su crítica a la ética vigente). En 3.2, por primera vez, y habiendo integrado positivamente el pensamiento falibilista de Apel, mostraré el sentido del nacimiento de una nueva consensualidad intersubjetiva de las víctimas, mayorías *dominadas*[1] (dominación justificada por la mayoría de los sistemas materiales que ahora aparecen como «hegemónicos») y *excluidas* (exclusión supuesta en los procedimientos formales igualmente «hegemónicos»). Surge así una intersubjetividad simétrica *anti-hegemónica* de las víctimas, de los dominados y/o excluidos ante la intersubjetividad hegemónica. De esta manera subsumimos críticamente e integramos el «principio democrático» en los procesos críticos, *normalmente* por transformaciones de los movimientos de las mayorías, populares o revindicativos, *excepcionalmente* (muy excepcionalmente, pocas veces durante siglos, pero siempre posible) revolucionarios. Es el tema del proyecto de «institucionalidad» futura (utopía factible) decidida, válida y consensualmente, por la nueva intersubjetividad. No he negado la intención de la ética del discurso, pero la he subsumido en una arquitectónica mucho más compleja, también material, más realista y sobre todo más crítica. Creo que así puedo mostrar por qué la ética de la liberación no es anarquista ni postmoderna, pero tampoco reformista ni necesariamente revolucionaria[2]. Este nivel será denominado la «moral formal crítica». Sólo ahora (3.3) se puede entender el proceso ético-material y moral-formal consensual con factibilidad transformadora o de liberación propiamente dicho, que de-construye el sistema hegemónico, dominador o excluyente para construir mediante «transformaciones críticas» posibles (no se puede re-construir porque es nuevo) normas, actos, instituciones o un «nuevo orden», en los diversos «frentes»[3] de liberación posible (ecológico, feminista, político, económico, pedagógico, racial, etc.). Toda estas «transformaciones», o «construcciones» de lo «*nuevo*», deberán contar con el principio de consensualidad, de la institución de la argumentación, etc., formales —que supera en mucho, pero no invalida, el antiguo principio de la *frónesis*, que sigue teniendo validez en el orden monológico individual.

Por exigencia de espacio este trabajo sólo podrá avanzar algunas tesis precisas, situando la temática sin agotarla. Un análisis más detallado de esta arquitectónica aparece expnesta en los respectivos capítulos de *Ética de la liberación* (Dussel, 1998).

1. Frecuentemente se opina que las víctimas, los oprimidos son minorías. Queremos enfatizar que son mayorías; pero, entiéndase, también hay minorías oprimidas (como la de los gitanos), aunque todas esas minorías sumadas constituyen nna inmensa mayoría.

2. Nuevamente, y por último, deseo repetir que la especificidad de la ética de la liberación es partir desde los dominados y/o excluidos en tiempos normales (aquí tampoco es reformista o meliorista, aunque se proponga una transformación parcial pero siempre crítica) o excepcionales, y no sólo de la excepcionalidad misma.

3. Las «esferas» de justicia de Walzer (1983) se transforman ahora en «frentes» de la «lucha por el re-conocimiento» (más radical que la advertida por Honneth, 1992).

1. INTRODUCCIÓN: ARQUITECTÓNICA FORMAL DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

La arquitectónica de la ética del discurso tiene un nudo crítico (en cuanto no resuelto) en la cuestión de la aplicación (*Anwendung*) de la norma básica de la moral[4] procedimental (con otro sentido que en Aristóteles o Kant [Apel, 1990, 24]). Pero este «aterrizaje» forzado (o imposible) es el resultado de haber «despegado» del suelo en un vuelo ambiguo. Lo inadecuado del «despegue» determina la imposibilidad del «aterrizaje». Es decir, la arquitectónica comienza por no subsumir desde el comienzo el sentido de la *materialidad* ética de la vida del sujeto humano, y sólo considera las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto. Lo empírico, histórico, material no es negado, es simplemente relegado, ya que no tiene relevancia para probar la validez de la universalidad racional de la consensualidad formal intersubjetiva. La cuestión de la «validez» tiene absoluta prioridad con respecto a la cuestión del «contenido», de toda ética del «bien».

La ética del discurso, como Kant, no intenta entonces fundamentar una ética material. A esta tarea la declaran innecesaria o imposible, y por ello sitúan desde el comienzo toda la problemática de la filosofía ética en el nivel de la moral formal. Quizá porque la muerte que se enfrenta a la vida en los campos o las calles de Mali, Haití o Bangladesh, la pobreza y el estado de no-derecho de los países periféricos no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos. La cuestión está claramente planteada por el mismo Kant cuando escribe:

> Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad, son empíricos y *no pueden dar leyes prácticas* (*KpV*, A 38; Kant, 1968, VI, 127).

Y en otro texto anterior había expresado aún más explícitamente:

> *Conservar cada cual su vida* es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello[5] no tiene valor interior, y la máxima que rige ese cuidado *carece de un contenido moral* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10; Kant, 1968, VI, 23).

4. Ya hemos mostrado cómo, en el nivel de la fundamentación, Apel incluye momentos materiales previos al discurso mismo (p.e. el reconocimiento de la dignidad de la persona), por lo que caería en una cierta contradicción (Dussel, 1993b; 1994b).

5. Esta angustia hoy es mucho más espantosa que en el tiempo de Kant, ya que la mayoría de la humanidad se ve lanzada en el proceso de globalización a una exclusión de empobrecimiento nunca observada antes.

Esta posición es compartida con variantes por la ética del discurso. Esto supone tres reducciones: 1) las «inclinaciones» (la corporalidad, la *Leiblichkeit* del nivel neuro-biológico) son patológicas, caprichosas y, en último término, egoístas, particulares —no universales—, y no entran en la determinación de la norma básica; 2) la «vida buena» de cada cultura tiene características propias, siendo imposible entablar una discusión de «contenidos» éticos con pretensión de universalidad entre los *ethos* de diversas culturas (como acontece de hecho en el «sistema-mundo» desde 1492), ya que no se tienen criterios transculturales[6]; 3) la negación de la obligación de la supervivencia como principio ético material[7].

En efecto, Apel, después de haber definido la existencia de una *parte A* de fundamentación de la moral, se pregunta cómo «descender» a lo concreto:

> Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la ética, considerar *no solamente* la norma básica de la fundamentación consensual de normas (reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones de comunicación ideales), *sino al mismo tiempo* la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento (Apel, *supra*, cap. 1, pp. 57-58).

Pero, puesto a efectuar esa aplicación para preservar «las condiciones naturales de la vida y los logros históricos culturales» concretos, confiesa una y otra vez:

> Debo admitir que la elucidación de las razones que me han conducido a distinguir entre una parte de fundamentación A y una parte de fundamentación B de la ética del discurso *es incompleta*» (Apel, *ibid.*, p. 61).

6. Este argumento puede ser refutado si tuviéramos un principio material universal que obrara «dentro» de cada cultura, como veremos en el parágrafo 2.1. La universalidad de la ética material estriba en la irrebasabilidad (*Nichthintergehbarkeit*) de esta presuposición más que ontológica.

7. El ejemplo o argumento de la neurobiología (Edelman, 1988; 1989 y 1993; Damasio, 1994) muestra hoy que la organización del cerebro humano responde universalmente al *principio universal de la vida del sujeto humano*. Tanto la categorización estimúlico-perceptiva como la conceptual, todos los procesos de evaluación (del sistema límbico y la base del cerebro y sus articulaciones neocorticales), el desarrollo de los centros lingüísticos (esencialmente intersubjetivos cerebralmente hablando), los fenómenos de la conciencia y autoconciencia, que permiten actos con autonomía, libertad y responsabilidad, son determinados por el criterio universal de la sobrevivencia de los sujetos corporales, siempre culturales o éticos (porque estamos hablando de «vida *humana*»). Las funciones racionales del cerebro (aun el uso teórico de la razón) están determinadas por dicho principio de sobrevivencia. Esto no quita, sino que constituye un ejemplo convincente, la función intersubjetiva formal de la consensualidad argumentativa como institución para alcanzar acuerdos válidos. La «validez» formal no está reñida con la «verdad» de la sobrevivencia de los sujetos (más bien ésta incluye en su materialidad a aquélla como su mediación formal).

Más aún, «las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal [...] *aún no están, en absoluto, dadas* (*noch keineswegs gegeben*)» (*ibid.*, p. 67)[8]. Es decir, como no se dan las condiciones situacionales y contingentes (una de ellas es la no participación de todos los posibles afectados en sus intereses[9]), es necesario echar mano de una «ética de la responsabilidad» —de tipo weberiano— para crear dichas condiciones[10] de igualdad, de simetría.

Aquí debe situarse la reacción de Franz Hinkelammert, quien descubre en la ética del discurso un modo no suficiente de articulación de la ética material cuando escribe:

> Una norma es válida sólo en la medida en que es aplicable, y es aplicable en la medida *en que ella nos permite vivir*. Esto no niega la validez de la norma como punto de partida, en tanto se refiere a la decisión de aplicarla. En todo caso, una norma bajo la cual no fuera posible la vida sería *a priori* inválida. Esto valdría, por ejemplo, en una decisión universal de suicidio colectivo (Hinkelammert, 1994, 137).

La reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano es el criterio de verdad (teórica y práctica), condición absoluta de posibilidad de la existencia no sólo de los sujetos de la argumentación como tales, sino aun de los procesos mismos couceptuales y lingüísticos. Seyla Benhabib indica aproximadamente el mismo tipo de crítica, ya que el «principio U» de Habermas define a los participantes de derecho en la argumentación como «los afectados *en sus intereses*»:

> Los intereses que los participantes en el discurso traen consigo a la situación de argumentación son los que ya tienen en cuanto actores en el mundo de la vida [...] Si, no obstante, los que participan en el discurso traen consigo su propia interpretación de sus propios intereses, entonces surge inmediatamente la siguiente cuestión: supuesto que la satisfacción de los intereses de *cada uno* haya de ser vista como un *criterio* legítimo y razonable para establecer la universalidad de la norma, entonces ¿no sucede que la universalidad sólo puede seguirse cuando una correspondiente compatibilidad o incluso armonía de intereses *existe realmente* en el mundo de la vida? (Benhabib, 1986, 310-311).

8. «La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas» (*ibid.*, p. 68). «La aplicación del principio de la ética del discurso —por ejemplo, la práctica de una regulación discursivo-consensual de conflictos estrictamente separada de la aplicación de una racionalidad de negociación estratégica— puede llevarse a cabo (aproximadamente) sólo allí donde las relaciones mismas de eticidad y derecho locales hacen esto posible» (*ibid.*, p. 69). La fórmula se repite frecuentemente: la aplicación es imposible si las condiciones no están dadas.

9. En el Tercer Mundo frecuentemente no se cumple la condición de la *sobrevivencia* (por pobreza) de los posibles participantes de la comunidad real de comunicación.

10. Véase esta problemática en Dussel, 1994b, 87-92.

La moral formal presupone siempre una ética material[11], que la determina por su criterio de verdad[12] universal y concreto, no sólo en el sentido de que es *aquello «acerca» lo que se ha de argumentar*, sino aun, y por último, por el hecho de que la validez del «acuerdo» se decide *desde* (horizonte problemático), *sobre* (fundamento) y *en* (la «referencia» a una realidad extralingüística, que es lo acordado en concreto) el «contenido» —que tiene autonomía en su criterio y principio.

2. PRIMERA PARTE. LA CONSTRUCCIÓN DE LA «ETICIDAD» (EL «BIEN»)

2.1. *El principio material universal*

Hemos hablado en otros momentos del diálogo de la necesidad de una «económica trascendental», como correlato de una «pragmática trascendental» (Dussel, 1993b). Con ello queríamos indicar que lo formal (la pragmática) debía articularse a lo material (un ejemplo decisivo que yo adelantaba era la económica [*Ökonomik*]), y que este nivel *material* era condición radical con respecto a la pragmática (así como ésta era condición *formal* de aquélla). De la misma manera, Karl Marx nos ayudó a descubrir la falta de atención en la pragmática de las condiciones materiales (de «contenido») de los mismos sujetos que argumentan. Ahora podemos formular la cuestión con mayor precisión.

En efecto, nuestra tesis podría enunciarse así: el aspecto de «contenido» de la ética, abstracramente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre *materialmente* todos los niveles de la moral formal. El aspecto «formal» de la moral (lo recto, *right*, *richtig*), el nivel de la validez (*Gültigkeit*, *validity*) universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte *formalmente* todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, constitutiva y siempre presente codeterminación *con diverso sentido* (una es «material», la otra «formal»). Ésta es una tesis fundamental de la ética de la liberación, porque[13] de esta manera se podrá interpretar éticamente la *materialidad* (como indica Horkheimer) de las víctimas, la «pobreza», la dominación de la mujer en su corporalidad (*Leiblichkeit*), las razas noblancas descriminadas, etc., desde el criterio material presupuesto ya siempre *a priori* en toda crítica (crítica negativa que parte de la «falta de» realización material de los sujetos; es decir, de la imposibilidad de vivir, de la infelicidad, sufrimiento... de las víctimas).

11. Esta presuposición es al menos implícita, cultural e histórica, e inevitablemente ontológica, cuestión que Apel admite, pero no ve que se trate de una presuposición con sentido ético.

12. «Verdad» aquí, como veremos, no es simplemente «validez».

13. El tema se discutirá en el parágrafo 3.1.

El aspecto material de la ética (como Kant lo indica en el texto citado arriba sin descubrir su relevancia) trata en última instancia de la reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano[14]. El criterio universal de «verdad» es el que la norma, acto, institución o eticidad sea o no mediación para la vida del sujeto humano. De este «enunciado de *hecho*» («Esto es mediación para la vida del sujeto humano») se descubre el principio universal material (aquí no se aplica la «falacia naturalista»), que podría enunciarse de la siguiente manera:

Quien actúa éticamente[15] ya presupone *a priori* siempre *in actu* las exigencias (obligaciones, deberes éticos) de la reproducción y desarrollo autorresponsable de la vida del sujeto humano, como mediaciones con verdad práctica, en *una comunidad de vida*, desde una «vida buena» cultural e histórica[16] (desde un modo de interpretar la felicidad hasta la evaluación de los valores), que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello *con pretensión de universalidad*[17].

Los empiristas, los utilitaristas, que han sido criticados desde Moore

14. Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que «el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)» (Heidegger, 1961, I, 488); es decir, y en palabras de Nietzsche: «el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de la conservación-aumento en referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir» (*Der Wille zur Macht*, par. 715; Nietzsche, 1922, XIX, 158). Para Nietzsche la vida es «voluntad de poder» y por tanto dominación, placer narcisista (que Lévinas critica desde su *désir métaphysique*). Para el simple pueblo latinoamericano, la «vida» en su sentido fuerte tiene un impulso (*Trieb*) de extrema positividad ética. En este sentido, la mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida. Es evidente que no hay valores sin intersubjetividad cultural, y por lo mismo constituyen parte esencial del «contenido» de la «eticidad» histórico-concreta.

15. Explicitar lo de «éticamente» es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano, como humano *debe* actuar éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra, ya que refuerza la intención del enunciado.

16. Aun en una cultura postconvencional, donde cada individuo debe justificar racionalmente sus decisiones, y no sólo moverse convencionalmente por tradición, el proyecto de criticidad argumentativa intersubjetiva (de Apel o Habermas) es ya un proyecto de «vida buena» postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etcétera.

17. La pretensión de universalidad de cada cultura (desde la esquimal o la bantú hasta la azteca náhuatl o la moderna europea) indica la presencia del principio material universal en el «interior» de cada cultura, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad (particular) que *mi* (*nuestra*) *cultura* «pretende», antes de haber sido intersubjetiva e interculturalmente probada. La pretensión seria de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo cuando hay confrontación entre culturas. Y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y materialmente desde el principio del contenido, de la reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada una y a todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre *cómo cada cultura reproduce o desarrolla la vida humana en concreto*. El momento intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite *formalmente* dicho diálogo, pero que no niega la lógica del *contenido material* del cual los dialogantes deben partir.

hasta Rawls, y gracias a los cuales Kant despertó del sueño racionalista, intentan fundamentar toda la ética desde un solo principio material: la felicidad como momento exclusivo. Tal como ya John Locke lo indicaba en su *An Essay concerning Human Understanding*: «El bien y el mal [...] no son sino placer y dolor, o aquello que ocasiona en nosotros o nos procura placer o dolor» (Libro I, cap. 28, § 5; Locke, 1975)[18].

El utilitarismo de Jeremy Bentham define de manera semejante el criterio de la ética: «[... El] *axioma fundamental* [es:] la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien y el mal» (Bentham, 1948, II, cap. 20, par. 2). Por su parte, John Stuart Mill declara: «El credo que acepta como fundamento de la moral la *utilidad* o el *principio de la mayor felicidad* sostiene que las acciones son justas en proporción a su tendencia a promover la felicidad, e injustas en la medida en que tiendan a producir el reverso de la felicidad» (Mill, 1957, 10).

La «felicidad» (como *background feeling*[19]) indica ciertamente un aspecto pulsional (*triebende*) del «contenido» de la ética[20], pero no es el único aspecto ni el más importante de toda ética material.

En efecto, todas las éticas materiales[21] nos recuerdan algún aspecto de la condición radical de posibilidad de reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano, pero ninguna de ellas advirtió a la *misma vida del sujeto humano* como el criterio (de donde se descubre el principio como obligación) de una ética material. Una fundamentación de este principio material puede argumentarse contra el cínico, por medio de la autocontradicción performativa: todo el que actúa lo hace por la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. El que intentara justificar la muerte de otro o la propia se contradiría performativamente[22] si intentara

18. En otro texto expresa: «Things then are good or evil, only in reference to pleasure or pain» (*ibid.*, II, cap. 20, par. 2).

19. Damasio (1994, 150) escribe: «I call *background feeling* because it originates in background body states rather than in emotional states [...] *The feeling of life itself*, the sens of being».

20. Con Nietzsche podríamos decir que la mera «felicidad» (el principio apolíneo o la *ratio* socrática del utilitarismo), como pura reproducción de la vida (que teme y aleja el dolor y la muerte), puede transformarse en un principio de muerte, de repetición. Nietzsche le opone el principio dionisíaco del «placer», que afronta el dolor y la muerte para crear lo nuevo (véase en mi *Ética de la liberación*, 1998, par. 4.3): «Hay que separar estas dos formas de placer (*Lustarten*): la del adormecerse [felicidad] y la del vencer [el placer propiamente dicho]» (*Wille zur Macht*, par. 703).

21. Hoy las hay que dan importancia a la historia para redescubrir el sentido ético, como en los casos de MacIntyre (1981 y 1988) o Taylor (1975, 1989 y 1992); las que describen algunas esferas de la justicia con Walzer (1983); o las anteriores éticas de los valores como la de un Scheler (1954), la de la *Sittlichkeit* de Hegel, etcétera.

22. Obrar es postergar la muerte; es vivir; es afirmar la «imposibilidad de elegir morir». La muerte no se puede elegir, porque no es algo que se elige, sino un absoluto dejar de elegir. El suicidio no es un modo de ser (el «ser para la muerte» de Heidegger), sino el modo por el que simplemente se deja de ser.

explicitar el motivo del asesinato o suicidio. El problema consiste así en mostrar la posición contradictoria del que pretende negar la vida, y cómo no es posible elegir morir. El que elige morir, elige en realidad dejar de elegir absolutamente.

De cualquier forma todos estos aspectos materiales son *necesarios pero no suficientes*. Por ello, sin caer en darwinismos o naturalismos ingenuos, puede afirmarse, además y a modo de ejemplo, que la neurobiología actual nos da nuevos argumentos. El cerebro es el órgano que maneja por sus *funciones superiores mentales* la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, por una categorización de cada mediación en cuanto es evaluada, es decir, en tanto es situada como «posibilidad» para dicha reproducción y desarrollo de la vida humana. Esto nos habla del principio ético material fundamental:

> The brain areas responsible for concept formation contain structures that categorize, discriminate, and recombine the various brain activities occurring in different kinds of global mappings [...] Given its connections to the basal ganglia and the limbic system, including the hippocampus, the frontal cortex also establishes relations subserving the *categorization of value* and sensory experiences themselves. In this way, conceptual memories *are affected by values* —an important characteristic *in enhancing survival* (Edelman, 1992, 109-110)[23].

Se trata, como ya he insistido, de la reproducción y desarrollo de la vida humana según sus *necesidades básicas* articuladas a las exigencias económicas, culturales, políticas, religiosas, éticas. Estamos hablando del ejercicio de las funciones superiores mentales del cerebro (repitiendo: conceptualización, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, responsabilidad sobre la misma sobrevivencia, etc.), del cumplimiento de las exigencias de la vida en general, y de los valores culturales, religiosos, estéticos y éticos de una cultura dada. Todo esto en un horizonte comunitario (de la «comunidad de vida [*Lebensgemeinschaft*]» de la que he hablado en otros trabajos)[24], intersubjetivo, histórico.

23. Xavier Zubiri es quizá el único filósofo que supo situar desde la década de los años cincuenta el problema del cerebro en una nueva teoría material del conocimiento, de la inteligencia-sentiente o de los sentidos-inteligentes desde su base neurobiológica (Zubiri, 1981 y 1992). «El hombre tiene *cerebralmente* una apertura intelectiva al estímulo como realidad [...] *Lo cerebral* y lo intelectivo no constituyen sino una sola y misma actividad» (Zubiri, 1986, 525). Sobre el tema se ha ocupado filosóficamente entre otros Searle (1984 y 1994).

24. El pensamiento medieval lo sabía muy bien, y no sería necesario recurrir a Marx en este caso para probarlo. En efecto, se decía: «Es imposible que algún ser humano realice su bien (*bonum*), si ese proyecto no conviene con el bien común (*bene proportionatus bono communi*)» (Tomás de Aquino, *ST* I-II, c. 92, a. 1, ad 3). O: «No debe dejar de considerarse que el bien común (*bonum commune*) según la adecuada comprensión es preferible al mero

Por todo ello podemos afirmar que el criterio de verdad (la vida del sujeto humano) y el principio material ético de él derivado («Quien actúa...») es estrictamente universal, vigente en toda acción, de todo sujeto ético, y en vista del bien (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), en último término, de toda la humanidad.

Las objeciones aparentes son variadas. Por ejemplo, se dice: nadie puede en concreto indicar las determinaciones componentes de su propio «bien» de manera exhaustiva[25]; difícil es que ahora y aquí alguien pueda decidir qué tipo de «vida buena» histórico-cultural es la mejor; no siempre se encuentran criterios internos a la *Sittlichkeit* que permitan efectuar diálogos interculturales, etc.[26]. Además hay personas que sacrifican la vida (p.e., los héroes), lo que demostraría que la sobrevivencia no es el primer principio. A todo ello responderemos que, en primer lugar, este principio es el *fundamental* y *necesario*, pero está lejos de ser *suficiente*, y por ello necesita de otros criterios y principios para su «aplicación» concreta. Por otra parte, la cuestión no es determinar el «contenido» de *esta* «vida buena» (o la mejor), o que tenga o no criterios internos[27] para el diálogo externo intercultural (para lo cual Habermas ha dado buenas razones con respecto a la Modernidad[28]), sino afirmar simplemente el hecho de que nadie puede obrar si no tiene en vista algún bien o vida buena como modo concreto de realizar el principio absolutamente universal: la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. Y, por último, nada más alejado del egoísmo, ya que es un principio material también intersubjetivo que tiene una *pretensión de universalidad*[29] que alcanza por último, po-

bien propio, ya que cualquier parte física se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*)» (Tomás de Aquino, *De perfectione vitae spiritualis*, XIII, n. 634). Este «instinto» debe ahora reconstruirse desde la neurobiología como la emotividad evaluativa del sistema límbico y de la base del cerebro que se ordena a la sobrevivencia. Es una «comunidad de vivientes» humanos, intersubjetividad de «contenido» (material) correlativa a la intersubjetividad que alcanza validez formal.

25. Esto lo sostiene por ejemplo Sartre (1960) en cuanto a la imposibilidad de analizar en concreto, exhaustivamente, el horizonte mismo de la totalidad del ser en el mundo, aun con método psicoanalítico. Véase Dussel, 1973, I, 50, 57.

26. Algunas morales formales actuales enumeran estas objeciones sin caer en la cuenta de que la propia conciencia ética (Kohlberg) postconvencional es siempre un fruto cultural. Sólo en el caso de que se critique el eurocentrismo explícitamente se puede tener una conciencia libre de uno de los «convencionalismos»: el eurocentrismo mismo.

27. El principio universal de la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano es el principio «interno» en torno al cual se construye cada cultura, que sirve de autocorrección cuando una cultura «absolutiza» etnocéntricamente sus pretensiones y niega «la vida humana» en otras culturas. Es decir, este principio es el horizonte dentro del cual *cada cultura* (sea la azteca, la bantú o la moderna postconvencional) recorta el modo concreto de realizar *la vida humana*.

28. Habermas, 1981, I, 85 ss./82 ss. en la discusión con Peter Winch.

29. Esta «pretensión de universalidad» quiere indicar que un azteca, un bantú o un moderno (con diversas conciencias de diferenciación de lo natural, subjetivo o social [con-

tencialmente, la co-solidaridad con la humanidad (aunque puede restringirse como egoísmo, etnocentrismo, nacionalismo totalitario, etc., y en este caso se opone a otros criterios o principios codeterminantes, y para ello es necesario el «procedimiento» racional *formal* que alcanza validez y juzga como «inválida» a la acción que afirma la mera particularidad ante la universalidad). El momento del contenido de la ética nos habla de la cuestión de la *verdad* práctica; el momento formal se refiere al tema moral de la *validez*. Ambos momentos son necesarios y se codeterminan para alcanzar una mayor suficiencia (pero todavía no completa, como veremos).

Repetimos, entonces. El criterio de reproducción y crecimiento de la vida humana interno a cada cultura les permite a todas, en primer lugar, ser autocríticas con respecto a los momentos intrínsecos que impiden dicha vida; y, en segundo lugar, les permite desde la universalidad de ese criterio efectuar un diálogo con toda otra cultura (en cuanto a lo válido o inválido de su manera de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida humana). Esta universalidad de la ética material ha sido negada por las morales formalistas y mal planteada por el utilitarismo, comunitarianismo, axiologías y otras éticas materiales —en lo que han sido justamente criticadas.

2.2. *El principio formal moral universal*

Por no ser suficiente el principio material para su propia aplicación concreta, para decidir en sus conflictos, contradicciones, confrontaciones externas con otras concepciones de la vida ética, con las excepciones, etc., *es necesario* el principio formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez moral. Pero, a diferencia de la ética del discurso, que intenta construir una ética *exclusivamente* desde el único principio moral formal, la

ciencia crítica-teórica o moral]), que implantan su existencia desde una «vida buena», la intentan realizar *como válida para toda la humanidad*, en cuanto concreta la pretensión de reproducir y desarrollar la vida humana. Claro es que cuando se enfrenta de hecho a otra cultura, o hay un conflicto irresoluble, debe echarse mano de la intersubjetividad argumentativa o discursiva, desde los «recursos» (*sources* en el sentido de Taylor, 1989) propios, pero no olvidando la universalidad del principio material de la vida humana. Desde esta *honesta y seria* «pretensión de universalidad» de todo *ethos* como concretización de la exigencia universal de reproducción y desarrollo de la vida humana también vigente en cada cultura, es como se puede partir para un diálogo intercultural (*desde donde* debe aplicarse el principio formal de la norma básica ética de la ética del discurso). El etnocentrismo es una deformación de esta «pretensión de universalidad» de toda «vida buena» —el dogmatismo o fundamentalismo es el paso de la «honesta pretensión de universalidad» a la efectiva imposición por la violencia de dicha «visión del mundo (*Weltbild*)» a otros—. En este último caso la pretensión de universalidad no se prueba argumentativamente (aunque sea con argumentos míticos, que son racionales), usa un medio irracional: la fuerza. Desde el principio material de la vida humana puede entablarse *intrínsecamente* un diálogo intercultural.

ética de la liberación intentará subsumir todo lo logrado por la ética del discurso (incluyendo su fundamentación formal) en cuanto al principio intersubjetivo de universalización (principio de validez kantiano transformado), pero invirtiendo su sentido. No se trata ahora sólo de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino también y principalmente de que la norma básica formal tenga por función la aplicación del principio material[30]. Es decir, la intersubjetividad procedimentalmente adecuada alcanza la validez de un «acuerdo» *material*, en cuanto aplica el criterio de verdad práctica y el principio ético de contenido («Quien actúa...»).

La moral formal toma en consideración el criterio de intersujetividad, de donde se deduce la norma básica procedimental o el principio de universalidad que alcanza validez comunitaria. Pero, repitiendo, se invierte ahora lo que se ha afirmado al respecto, ya que se trata de un principio de «aplicación» de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del «contenido» de la «aplicación» de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber *cómo* se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora; la norma material da el «contenido» de lo consensuado (en último término, una mediación para la sobrevivencia de los sujetos «necesitados» y por ello con derecho a ser participantes), dentro del horizonte enmarcado por la «imposibilidad de elegir morir».

El enunciado de la norma básica o principio moral formal de la ética del discurso es el siguiente:

> Quien argumenta [...] ya ha testimoniado *in actu* [...] que las reglas ideales de la argumentación representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez moral en una comunidad de comunicación [...] *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales* (Apel, 1986, 161)[31].

Lo ganado en los análisis de la ética del discurso lo debemos subsumir aquí, pero además no se lo propone como el único principio; también se redefine su función[32] y, por último, se articula la moral formal pragmática con la ética material (hasta su instancia económica, como veremos más adelante).

30. En este caso la norma formal (procedimentalmente intersnbjetiva y simétrica para alcanzar validez) es una mediación no autónoma ni indiferente al «contenido», la «verdad», cuya función es discutir sobre lo concreto material (la máxima como mediación de la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano).

31. Para la formulación del principio «U» en Habermas, véase Habermas, 1983 y 1991. Igualmente, considérese la excelente crírica de Wellmer, 1986. Consúltense la obra de Rehg, 1994, y el número completo de *The Philosophical Forum* coordinado por Kelly, 1989.

32. Ya que si se alcanza validez intersubjetiva es *sobre* aquello en lo que recae el «acuerdo» de todos: el «contenido» ético objeto de la argumentación. Sin «contenido» no hay acuerdo ni validez. No puede tener validez un acuerdo «vacío».

Aquí cabe destacarse que desde Aristóteles el momento formal de validez (analizado entre los latinos en la temática de la *conscientia*) era cumplido por el «argumento práctico» (Dussel, 1973, I-II; 1973b). En efecto, la comprensión del ser o el *telos* (horizonte práctico que funcionaba como premisa mayor) era el punto de partida. El acto de la razón práctica guiada por la *frónesis* (también política) permitía aplicar el principio a la conclusión práctica: la decisión adoptada (la *hypolepsis*)[33], cuya validez derivaba de la fuerza del argumento práctico. Como para Hegel, la razón práctica (la *praktikos logos* de los griegos) trabajaba por dentro para la consecución de la «verdad práctica». Es decir, para los éticos pre-modernos[34] el momento formal-racional estaba siempre integrado en la elección de la «verdad práctica» o en la constitución interna del «bien» o de su «contenido material». Como para la neurobiología actual, además, dicha «verdad» era «apetecida», pero dicho «apetito» era «juzgado» —los efectos no eran nunca meramente irracionales como posteriormente para los empiristas—. La razón práctica había sido analizada de una manera más compleja e integrada (no así en la Modernidad, en especial desde la escisión dualista kantiana) y el momento ético-material se articulaba con el momento moral-formal. Hoy, es evidente, podemos efectuar transformaciones radicales en estas distinciones y llegar a una mayor precisión, pero en la línea de la subsunción orgánica, y no de continuar con racionalismos reductivos o éticas materiales irracionalistas de la incomunicabilidad post-modernas. La razón práctica es aquella que despliega el último horizonte (la «comprensión del ser» intersubjetivo, lo material o el contenido, el «bien» por excelencia) (Dussel, 1973, I, 64) desde la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. La razón teórica funciona dentro de este horizonte práctico y sólo recorta sistemas abstractos de mayor precisión y menor realidad. Hay que distinguir la discursividad práctico-ética (material-formal) de la meramente teórica (o científica). En este punto la ética del discurso debería superar un cierto racionalismo reducti-

33. Para Aristóteles, además, este acto de aplicación del principio podía corromperse de no haber virtud o «temperancia» en el sujeto: «Por esto llamamos a la temperancia (*sophrosinen*) la que salva (*sozousan*) la aplicación prudente (*phronesin*). Lo que ella protege es la *hypólepsis*» (*Ét. Nic.*, VI, 5; 1140b 11-20).

34. Por ejemplo, para Tomás de Aquino «el fin último no cae dentro de la elección (*ultimus finis nullo modo sub electione cadit*)» (I-II, c. 13, a. 3 c), ya que es el principio primero material por excelencia, que, por otra parte, es universal y siempre ya presupuesto *a priori*. Por ello «el fin se apetece absolutamente (*finis appetitur absolute*)» (*De veritate*, c. 24, a. 6 r.). Por el contrario, «todo aquello que es obrado por nosotros es posibilidad (*possibilia*)» (*ibid.*, a. 5 c.). El aplicar el principio en la deliberación es «un silogismo acerca de operables (*operabilium*)» (*ibid.*, c. 14, a. 5 c.) sobre «los singulares contingentes (*singularia contingentia*)» (II-II, c. 49, a. 5 c.). Kant, en *Crítica del juicio*, toca nuevamente esta problemática, y Apel, bajo el tema de la teleología, el cumplimiento de la naturaleza y su filosofía de la historia. Pero como Apel, Kant ha perdido ya la materialidad y no podrá recuperarla de manera «adecuada».

vo, que da resultados en la fundamentación pero fracasa en la realización concreta del acto «bueno».

2.3. *El principio de factibilidad ética*

Se trata ahora de considerar la relación «ser humano-naturaleza». En el origen el ser humano emerge de la naturaleza por el proceso biológico de la evolución de la vida. Dicha «vida *humana*» es la condición absoluta material de la existencia y contenido último de la ética universal (criterio de vida o muerte, o de *verdad práctica*). Ahora la naturaleza regresa, no ya como constitutiva de la «*naturaleza* humana», sino como la naturaleza material con la que el ser humano se relaciona para poder *realmente* vivir, es decir, para *poder* efectuar una norma, acto, institución, sistema ético, etc. La naturaleza fija ciertos *márgenes* de posibilidad: no todo es posible. Kant denomina este tipo de racionalidad, que debe tener en cuenta las exigencias de la naturaleza, la «facultad de juzgar (*Urteilskraft*)» (Kant, 1968, VIII, 233 ss.): «En la familia de las superiores facultades de conocimiento hay, sin embargo, una mediación entre el entendimiento y la razón: es la *facultad de juzgar*» (*UK*, B XXI, A XXI). Para Kant, el sujeto se enfrenta empíricamente a la naturaleza «como si» estuviera organizada teleológicamente. De donde puede definirse un imperativo moral que permite la «síntesis» del «objeto» práctico:

> La regla de la *facultad de juzgar* bajo leyes de la razón práctica pura es ésta: pregúntate si la acción que te propones, *si sucediera*[35] según una *ley de la naturaleza* de la cual tú *fueras parte*, *podrías* considerarla como *posible* mediante tu voluntad [...] Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una ley *natural*, es moralmente *imposible* (*KpV*, A 122-123).

Como puede observarse, se trata de la «posibilidad» o «imposibilidad» de una acción moral, que debe cumplir hipotéticamente con las condiciones materiales naturales para su efectiva realización. Lo que acontece es que, *realmente* (y no hipotéticamente como para Kant), somos siempre y sólo miembros del reino de la naturaleza (en tanto vivientes) y debemos tener en cuenta la «ley de la naturaleza» (p.e.: debemos comer para no morir, para no suicidarnos[36]).

El criterio de factibilidad podría en principio definirse en algunos de sus momentos de la siguiente manera:

El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales empíricas,

35. Subrayo algunas palabras para advertir el carácter «hipotético» de la formulación: «si..., fuera...».

técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su factibilidad se juega en la «eficacia» formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón estratégico-instrumental. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto imposible. Es decir: «Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad» (Hinkelammert, 1984, 238).

La razón estratégico-instrumental tiene su lugar insustituible en la ética. Se ocupa de los «medios-fines» de la acción humana. Ahora bien, cuando el mero «criterio de factibilidad» pretende elevarse a un «principio absoluto» cae en numerosas reducciones, abstracciones fetichistas, que fueron ya apuntadas por Horkheimer, Adorno o Marcuse. Pero no porque se pueda caer en fetichismos debe descartarse la función propia y subalterna de la razón instrumental. Ella se ocupa, exactamente, de la «factibilidad» *eficaz* de la acción humana.

De este criterio podemos deducir el principio de factibilidad ética, cuya descripción puramente indicativa y parcial podría ser:

Es operable o factible concreta y éticamente una acción, norma institucional o sistémica, que cumpla a) *con las condiciones de posibilidad lógica, empírica, técnica, económica, etc., es decir, que en todos esos niveles sean posibles, lo cual es juzgado desde* b) *las exigencias (deónticas):* b.1) *ético-materiales de la verdad práctica,* y b.2) *morales-formales de la validez; dentro de un rango que va desde* b.a) *acciones permitidas éticamente (que son las meramente «posibles» ya que no contradicen los principios ético o moral), hasta* b.b) *acciones debidas (que son las «necesarias» para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas: materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano— y formales —de participación de los afectados en las decisiones).*

Este principio es ético y universal en cuanto define como necesario, para todo acto humano que pretenda ser humano y realizable, el deber responder al cumplimiento de la vida de cada sujeto y reconocer como igual y libre (lo moral), y el tomar en cuenta las exigencias físico-naturales y técnicas enmarcadas dentro de las posibilidades que otorga a los actores el desarrollo de la civilización en cada época, y en una situación histórica concreta (lo ético). Sólo la norma, el acto, la institución, etc., que cumpla este «principio de factibilidad ética» es, sólo ahora, acto *posible* bueno, justo, ética o moralmente adecuado. Todo el debate entre comunitarianis-

36. Kant da un ejemplo en este sentido: «Si cada cual, creyendo lograr su ventaja, [...] se considera autorizado a acortar su vida no bien lo asaltara un completo hastío de ella [...]» (*KpV*, A 122-123).

tas (con un concepto reductivo de lo ético) y la ética del discurso (puramente formal), que oponían «el bien (*das Gute*)» (lo pretendidamente material) a «lo justo (*right*)» (lo aparentemente formal), definía inadecuadamente los opuestos. En realidad, la oposición se encuentra entre la verdad práctica (material) y la validez intersubjetiva (formal), y entre lo decidido intersubjetivamente (lo material-formalmente acordado) y lo factiblemente «posible» o «imposible». Sólo la realización de lo *posible* técnico-económica y éticamente (que permita vivir y participar simétricamente en su decisión) será lo «bueno».

La factibilidad, además, determina el *manejo* (*management*) de dichas mediaciones, es decir, el *«poder» realizar* sus propios (monológicos o comunitarios) intereses (materiales: la vida, y formales: la participación). «Manejo» de las mediaciones en las que consisten las *instituciones* del «poder (-hacer)».

Por otra parte, la fundamentación de este principio de operabilidad (o factiblidad ética) debe efectuarse argumentando contra el anarquista, el voluntarista o utópico en cuanto a la simplificación y el errado juicio acerca de las mediaciones, que cae en una ilusión o como «espejismo» cuando juzga como «posible» (factible) lo «imposible». Así el anarquista argumenta: Si todos los sujetos de una comunidad fueran éticamente perfectos, no sería necesaria ninguna institución[37]. Y esto porque aunque toda institución regula o disciplina la acción en una cierta dirección para alcanzar eficacia relativa (factibilidad) en la realización de ciertos fines, nunca deja de incluir algún tipo de disciplina o represión. Toda institución (a la luz del sistema perfecto) es siempre e inevitablemente una mediación represora, perversa. *Ergo* deben eliminarse todas las instituciones. Esta negación de la negación se efectúa por acción directa.

Lo que acontece, en realidad, es que se pretende realizar una «acción imposible»: eliminar por la acción directa toda institución existente, ya que éstas son el origen de todas las dominaciones o injusticias. Empíricamente, se intenta realizar en la existencia concreta un modelo imposible (que presupone que todos deben ser éticamente perfectos, y por ello no necesitan instituciones). Esto lleva al utopista (que no debe confundirse con el que actúa según ciertas utopías éticamente factibles, como veremos posteriormente) a caer en peligrosos «irrealismos», en un voluntarismo ético, en la falta de consideración de las condiciones reales de factibilidad. Lo éticamente verdadero (que permite vivir), lo moralmente válido (que permite participar simétricameute en los acuerdos) y lo factible (según la razón instrumental y estratégica) efectuado es la «eticidad vigente» o el «bien (*das Gute*, *good*)», mejor aúu, el poder tener una «pretensión de bondad» (*goodness claim*).

37. Se trata de un modelo de imposibilidad.

3. SEGUNDA PARTE. EL «DESARROLLO» DE LA ETICIDAD (LA CRÍTICA LIBERADORA)

3.1. *El principio crítico-material*

Sólo ahora podemos comenzar a vislumbrar la especificidad de la ética de la liberación. Antes no podía comprenderse su propuesta, aunque lo he intentado repetidamente en el curso del diálogo con la ética del discurso. Creo que hasta ahora he fracasado por no haber expuesto pedagógicamente con claridad todas las fases del tema. Sólo ahora, repito, se podrá comprender, por ejemplo, que el *«hecho» de haber víctimas*, *de la pobreza*[38] en el capitalismo periférico (en el tiempo del capitalismo tardío central) no es un hecho inmediato (que hubiera de situarse en lo tratado abstractamente en el par. 2). Sólo ahora, a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de la reproducción y del desarrollo de la vida del sujeto humano) alcanzado con la validez intersubjetiva del sistema vigente, puede descubrirse un hecho masivo: hay víctimas; la mayoría de dicha humanidad se encuentra sumida en la «pobreza», «infelicidad», «dolor», la dominación y/o la exclusión. El proyecto utópico del sistema vigente (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de las víctimas, que afirman sus propias pretensiones de libertad, igualdad, propiedad para todos, y otros mitos y símbolos...[39]) en contradicción, ya que la mayoría de sus participantes se encuentran afectados o privados de la posibilidad de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Es desde la *positividad* del criterio ético de la vida (y su principio respectivo en concreto) desde donde la *negatividad de la materialidad* de la muerte, el hambre, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo, la represión del inconsciente y la libido en particular de la mujer, la falta de poder de los sujetos de las instituciones, la vigencia de valores invertidos, el analfabetismo, etc., puede ahora cobrar *sentido ético* cabal. La víctima, «el Otro» —sobre el que tanto he insistido—, aparece como otro que la «normalidad» expuesta en los pars. 2.1-2.3: el sistema normal, vigente, «natural», «bueno», aparece ahora como el «capital fetichizado» de Marx, como la «Totalidad» éticamente perversa de Lévinas, la «no-verdad» de Adorno, y por ello formal o intersubjetivamente perderá su validez, su hegemonía (diría Gramsci). Aparecerá a los ojos de las víctimas, de los dominados y/o excluidos sólo como lo represivo, como «anti-validez dominadora». Aquí debe situarse la propuesta de Wellmer (1986, I: «El programa kantiano») acerca de la validez universal de la «negación de la máxima no generalizable».

38. Véase mi respuesta a Apel en Dussel, 1995, cap. 10, par. 1.
39. Por ejemplo, la economía neoliberal tiene al mercado total de competencia perfecta como este tipo de mito utópico, que es inconsistente y empíricamente imposible (Hinkelammert, 1984).

Aquí debemos hacer un alto y anotar un momento esencial: *a*) La conciencia ética y crítica —que es el saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente— tiene como primer sujeto a la misma víctima, a los dominados y/o excluidos. Ellos tienen, entonces, la originaria conciencia ética, existencial, histórica, concreta. Es el caso de Rigoberta Menchú (*supra*, cap. 9). Es el comienzo o el estadio I del proceso de *concientização* (Freire, 1968). *b*) En un segundo momento, y sólo aquellos que tienen alguna «experiencia»[40] del «nosotros» *con* los dominados y/o excluidos, se puede pensar reflexivamente la in-felicidad del Otro: es la crítica temática (científica o filosófica propiamente dicha, pero ambas *críticas*). Es la ***crítica temática explícita*** (de ***krinêin***: separarse para lanzar un «juicio» desde el «tribunal») de los «grandes críticos».

La ética de la liberación subsume la crítica de los «grandes críticos» (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno[41], Foucault, etc., y particularmente Marx y Lévinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de «dominadora» tiene la razón moderna. Pero la ética de la liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos, defender la ***universalidad de la razón*** «en cuanto tal». Este doble movimiento de subsunción y negación es posible (y no es posible para la ética del discurso ni para los postmodernos) si nos situamos ***material y negativamente desde fuera, ante*** o trascendentalmente con respecto al sistema o mundo de la eticidad vigente, el bien válido (capitalismo, machismo, racismo, etc.), desde la alteridad de las víctimas, de los dominados y/o excluidos, en posición crítica y deconstructiva de la «validez hegemónica» del sistema (ahora como ***meramente dominador***), y juzgando al «bien» del sistema dominador/excluyente como ilegítimo. Así, aunque habíamos visto la importancia de la ética material (de un MacIntyre o Taylor) ahora puede ser puesta en cuestión *desde las víctimas, los dominados*. La alteridad del dominado descubre como ilegítimo el sistema material, el «contenido», el «bien»[42] (lo que hemos llamado en otro trabajo [*supra*, cap. 9] el *princi-*

40. Esta «experiencia» no es la de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, sino la «experiencia» de haberse sumido, enterrado, vivido en el interior de los pobres, los necesitados, el pueblo dominado y excluido (Freire, 1993). Muchos filósofos europeo-norteamericanos (y también del mundo periférico) no han «hecho» esta experiencia o no le dan valor ético-filosófico ninguno. Pero ninguno de los «grandes críticos» a los que nos estamos refiriendo deja de tener alguna «experiencia» (Marx por exiliado y junto a los obreros desde París en 1843, Lévinas como judío trasterrado, Foucault como homosexual perseguido, etcétera).

41. A estos representantes de la primera Escuela de Fráncfort, críticos de la Modernidad, les ha faltado la posibilidad de articularse con grupos históricos (populares, movimientos sociales o partidos políticos) con cuya subjetividad comunitaria hubieran podido jugar la función de «intelectuales orgánicos». La Alemania de su tiempo no les dio esa posibilidad. En esto se diferencian de la ética de la liberación. Sin embargo, eran todavía «críticos». La «segunda» Escuela de Fráncfort, aunque tiene muchos méritos, pierde en criticidad.

42. El «bien» se torna equívoco: el «bien» del esclavismo de los faraones se torna «sistema dominador» para sus esclavos. Véase Walzer (1985, 149) cuando escribe: «So pharao-

pium oppressionis). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo formal puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de los afectados todavía no descubiertos como afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el *principium exclusionis*). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de *segundo grado*. Los excluidos, asimétricamente no participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica.

Los «grandes críticos» son el retorno del escepticismo que anuncia Lévinas (1974, 210 ss.)[43]. Ellos sou escépticos de la legitimidad del sistema vigente. Saber distinguir entre el escéptico desde la normalidad del sistema (contra quienes se opone la ética del discurso) del escéptico ante el sistema como dominador, es distinguir entre: *a*) el escéptico que merece ser refutado a los fines de la consistencia del propio discurso, *b*) el escéptico al servicio del cínico (que niega la racionalidad de la crítica que lucha por el nuevo sistema futuro; es decir, este escéptico se opone al liberador), *c*) el escéptico crítico o liberador de un acuerdo pasado (hoy dominador) que se ha tornado inválido en vista de la validez futura de un nuevo acuerdo más justo.

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es, entonces, la contradicción que se produce en la corporalidad (*Leiblichkeit*) sufriente del dominado (como obrero, como indio, esclavo africano o dominado asiático del mundo colonial, como corporalidad femenina, como raza no-blanca, como generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica, etc.). De dicha contradicción material nos hahla el siguiente texto:

> Durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos, nuestros hijos morían por una fuerza que desconocíamos, nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de la ignorancia

nic oppression, deliverance, Sinai, and Canaan are still with us, powerful memories shaping our perceptions of the political world». Walzer reconoce la deuda del pensamiento latinoamericano de liberación cuando cita a nuestro amigo Severino Croatto (p. 4).

43. En especial cuando escribe: «Le scepticisme qui traverse la rationalité ou la logique du savoir, est un refus de *synchroniser* l'affirmation implicite contenue dans *le dire* et la *négation* que cette affirmation énonce dans *le Dit*» (p. 213). «Lo dicho» se expresa en el sistema hegemónico. «El Decir» es la interpelación del Otro como exterioridad, que diacrónicamente, desde el futuro, para el sistema que se torna de hegemónico en dominador y de legítimo en ilegítimo, por la presencia *negativa* del pobre, de la mujer objeto-sexual, etc., muestra la no coincidencia de la «razón *dominadora* como pasado» y la «razón *liberadora* como futuro». El que habita el mundo nuevo, con nuevos objetos no observables por el antiguo paradigma (para hablar como Kuhn), se torna escéptico de los momentos pasados de la razón que comienzan a ser superados: el escepticismo se vuelve a hacer presente cuando hay cambios radicales históricos. Ahora es un escepticismo que se identifica con la crítica ética al orden dominador. Por ello no acepta la «verdad» o la *ratio* de dominación. ¿No se encuentra todo esto ambiguamente, por ejemplo, en Nietzsche?

> que una sombra tendía sobre nuestros pasos. Nuestros pueblos caminaban *sin verdad* ni entendimiento. Iban nuestros pasos sin destino, solos vivíamos y moríamos[44].

Desde la «no-conciencia» crítica se pasa ahora a la «conciencia *crítica*»:

> Lo más viejos de los viejos de nuestros pueblos nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vidas no eran, de cuando nuestra voz era callada. Y caminaba la *verdad* en las palabras de los más viejos de los viejos de nuestro pueblo. Y aprendimos en sus palabras que la larga noche de dolor de nuestras gentes venía de las manos y palabras de los poderosos, que nuestra miseria era riqueza para unos cuantos, que sobre los huesos y el polvo de nuestros antepasados y de nuestros hijos se construyó una casa para los poderosos, y que a esa casa no podía entrar nuestro paso, y que la abundancia de su mesa se llenaba con el vacío de nuestros estómagos, y que sus lujos eran paridos por nuestra pobreza, y que la fuerza de sus techos y paredes se levantaba sobre la fragilidad de nuestros cuerpos, y que la salud que llenaba sus espacios venía de la muerte nuestra, y que la sabiduría que ahí vivía de nuestra ignorancia se nutría, que la paz que la cobijaba era guerra para nuestras gentes [...][45].

Es un criterio de «contenido», de corporalidad, que se opone al no-poder-vivir, de ética material que quita verdad y validez al sistema o proyecto de «vida buena» que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas, de los dominados o excluidos (como imperativo universal negativo o prohibición de una máxima no generalizable, o de la simple «imposibilidad de elegir morir»): sean normas, actos, instituciones o argumentos, como en el caso del capital. Nadie como Marx ha mostrado en el último siglo este *hecho*[46], porque toca una dimensión fundamental de la materialidad ética: la explotación del sujeto ético, miembro de la comunidad de vida, en su corporalidad a través del trabajo cotidiano que se concreta en necesidades básicas no cumplidas: infelicidad (imposibilidad de vivir). El sujeto ético de la víctima, del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Del criterio y principio ético-material universal se deduce ahora un principio crítico-ético material-negativo o la *prohibición de matar a las víctimas*, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte... al Otro.

44. «Entramos otra vez a la historia», mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Chiapas, México), en *La Jornada* (México), martes 22 de febrero de 1994, p. 8.

45. *Ibid.*

46. Así Marx llamó «*Crítica* de la economía política» capitalista a ese tipo ético-crítico de ciencia social. La ética del discurso no tiene criterios suficientes para una crítica material, como crítica de la «verdad» y del «bien», porque sólo ha postulado el efectuar un discurso formal de validez (sociológica, por ejemplo, pero no económica). Es su talón de Aquiles, que pone a todo el proyecto en cuestión.

El principio ético-crítico, en sus momentos negativo y positivo, podría ser enunciado de modo aproximativo como sigue:

Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido in actu *que a las víctimas de un sistema (sistema de eticidad, norma, etc.) dado se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está obligado a, en primer lugar:* 1) *negar la «bondad» de tal sistema, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar,* 2) *actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo.*

¿Quién puede oponerse a un tal principio ético? El «conservador» —a lo Peter Berger con su «plausibilidad perfecta»[47], o el Karl Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos* (los «enemigos» de Popper)—, que juzga que está en la mejor sociedad posible, y que una crítica *global* de la misma (el «holismo» tantas veces repudiado) es imposible, o, lo que es peor, sin alternativa. Además el «conservador» está regido por el «principio de muerte» o de las pulsiones de pura reproducción del sistema (lo «apolíneo» de Nietzsche) y rechaza el momento creador (no sólo de la pulsión de placer narcisista de Nietzsche, sino por último de la pulsión de alteridad creadora-transformadora del *désir métaphysique* de Lévinas). Habrá que demostrar que el «conservador» cae en una contradicción performativa, porque no advierte que toda sociedad exige transformaciones y, después de siglos, el recambio por otro tipo de sociedad es inevitable. El conservador ha caído en una patología regida por el «principio de muerte», decíamos —principio de toda patología en cuanto tal, cuestión no resuelta por Freud—. En efecto, tender hacia «atrás», hacia el origen, radicalmente hacia lo inorgánico, para estar absolutamente asegurado en la imposibilidad del cambio (y poder ser feliz en la paz infinita del Nirvana schopenhaueriano) es, estrictamente, necrofilia (amar la muerte).

El que cumple con este deber ético de criticar al sistema en aquella dimensión que genera la víctima no podrá dejar de recibir el embate «persecutorio», al decir de Lévinas. El crítico es un perseguido por el Poder que genera la víctima. Y es así como el que ejerce el *Poder de la crítica* queda apresado como «rehén», al «testimoniar» *en* el sistema la presencia ausente de la víctima.

3.2. *El principio moral crítico de la intersubjetividad anti-hegemónica*

No es posible que las víctimas organicen, sean aceptadas en la comunidad de comunicación (simetría imposible para la ética del discurso, lo que no permite la aplicación de su norma básica) sin el reconocimiento (*Anerkennung*) de la víctima, del Otro (del dominado/excluido en el sistema hege-

47. Véase la crítica de Hinkelammert, 1984, cap. 1.

mónico) como sujeto ético autónomo, libre, distinto, posible origen de disenso y, por supuesto, de consenso[48]. El reconocimiento del Otro gracias al ejercicio de la «razón ético-originaria» (de Lévinas) es anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica); está en el origen del proceso y de la interpelación de la víctima, de la solidaridad contra el sistema. Esta «conciencia ética»[49] se cumple antes que en nadie en la propia subjetividad (origen de la *concientização* a lo Paulo Freire siempre política[50]) intersubjetiva o comunitaria de las víctimas, del mismo pueblo oprimido y/o excluido.

Las víctimas, los dominados y/o excluidos (movimientos sociales, populares, feministas, ecologistas, es decir, los sujetos comunitarios emergentes) alcanzan una *conciencia crítica tematizada* gracias al aporte crítico explícito (científico o filosófico) del intelectual orgánico. Repasando, habría entonces tres momentos: *a*) una conciencia ético-crítica de los dominados y/o excluidos mismos, pre-temática pero sustantivamente originante; *b*) una conciencia explícita temática (científico y filosófico-crítica); *c*) una conciencia crítico-temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo. Y, desde ahora en adelante, como en una espiral donde ya no se puede saber quién fue primero, el sujeto comunitario intersubjetivo de los dominados y/o excluidos se articula con los «intelectuales orgánicos» en

48. No puedo aquí repetir lo ya escrito en mis trabajos anteriores en este diálogo (Dussel, capítulos 9 y 10 de este volumen).

49. Hemos distinguido desde antiguo la «conciencia ética» o crítica, que «oye el clamor del pobre», y la mera «conciencia moral», que aplica los principios morales del sistema. Véase Dussel, 1973, II, 52 ss.

50. Paulo Freire comienza su experiencia pedagógica en 1947 (Freire, 1993), que culmina en su obra cumbre (Freire, 1968). Podría decirse que Rousseau, con el *Émile*, puso las bases para la educación solipsista burguesa. Freire pone las bases para la educación crítica intersubjetiva y comunitaria de los oprimidos. Toda su elaboración va más allá de cada nivel de Kohlberg (1981 y 1987; Habermas, 1983, 127 ss./137 ss.), ya que la conciencia ética llega en cada nivel a un grado no descrito; se trata de una «conciencia ética crítica universal antihegemónica de los oprimidos». No es sólo individual, autónoma y universal (y en el caso de Habermas discursiva en tanto intenta el acuerdo), sino que es además trascendente a la *universalidad «dominadora»* —de la que Kohlberg no tiene noticia— y supone una «universalidad *mundial*» por encima de la conciencia moderna (eurocéntrica) postconvencional. Exige a los sujetos de una tal «conciencia ético-crítica» una madurez mucho mayor, ya que deben oponerse a la «universalidad *vigente*»: la individualidad e intersubjetividad comunitaria de estos críticos exige mayor claridad, un juicio social e histórico más universal (científico y político), y afronta muchos mayores riesgos. En el caso de los héroes y mártires significa la misma muerte, por haberse atrevido a tal «imprudencia» de levantarse contra las leyes del «orden establecido»: son los Washington (Estados Unidos) e Hidalgo (México), Lumumba (Zaire) o la «Résistance française» contra el nazismo, la resistencia contra Stalin, Óscar Romero (El Salvador) ante las dictaduras militares controladas por Estados Unidos o la rebelión de los indígenas en Chiapas en 1994. En nuestra *Ética de la liberación* (Dussel, 1998), se exponen estas cuestiones de una ética más crítica y liberadora que la meramente postconvencional (qne es, de todas maneras, con frecuencia, «convencionalmente» eurocéntrica sin advertirlo).

múltiples ocasiones. Es toda la temática praxis-teoría-praxis que ahora es situada de manera completamente diferente por la ética de la liberación.

Una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (de los mismos dominados y excluidos), que comienza a trabajar según el «principio democracia» (intersubjetividad consensual que reemplaza al antiguo tratado de la *frónesis*) en un proyecto de bien futuro (todavía no real pero posible: la utopía factible de liberación [Dussel, 1973, II, par. 25, pp. 59 ss.]) desde un procedimentalismo consensual sobre la base de acuerdos todavía no-válidos para la sociedad hegemónica, dominante.

La procesualidad *crítica* temático-existencial crece desde los diversos «frentes de lucha» de dominación y/o exclusión de la alteridad: desde los frentes erórico (contra el machismo), ecológico (contra la destrucción del planeta para las generaciones futuras), económico (contra el capitalismo destructor de la humanidad y la tierra), etc. Ya no puede ser la aplicación «normal» de la norma pragmática en una sociedad en equilibrio, en «tiempos sin crisis». Debe pasar a una «aplicación» excepcional o «anormal» de la norma. Cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido, el principio de universalidad cambia de sujeto, y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluidos. La intersubjetividad temática y refleja, autoconsciente (concientizada) de los dominados y excluidos comienza ahora a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático. Ahora el proceso vuelve a cumplir los momentos indicados antes, pero de nueva cuenta y con otra naturaleza.

La materialidad del principio ético de supervivencia de las víctimas, de los dominados y excluidos vuelve a repetir sobredeterminadamente el momento analizado en el parágrafo 2. En la medida en que es necesario «aplicar» contra el sistema vigente el criterio de supervivencia, la intersubjetividad de los dominados y/o excluidos utiliza formalmente el principio de universalidad (de la *nueva* universalidad contra la antigua intersubjetividad dominadora) y procede a criticar el consenso válido vigente. Todo este proceso formal es ahora temático; la deconstrucción de la dominación cuenta con la articulación *interna* del científico y del filósofo crítico (sólo así puede practicarse la ética de la liberación).

Hay que distinguir claramente entre toma de conciencia pretemática e implícita —pero recordando que es el origen ético radical, y el ejercicio de lo que hemos llamado en otro lugar la «razón ética originaria»— desde el reconocimiento del Otro, y el momento en que ahora nos situamos. No es lo mismo la universal prohibición: «¡Te está prohibido victimar a alguien!», que: «¡Debes tomar conciencia y estudiar el origen de la negación de las víctimas y proyectar alternativas de liberación!». Por ello el principio formal moral crítico, podría enunciarse aproximadamente como sigue:

Quien actúa críticamente con validez anti-hegemónica, desde el reconocimiento de la dignidad de las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los propios dominados, y desde la no-participación en la argumentación de los excluidos, ya siempre está obligado in actu *a la re-sponsabilidad*[51] *que comparte solidariamente, a estudiar las causas de la victimación de los dominados y a proyectar alternativas positivas futuras para transformar la realidad.*

Ante la «imposibilidad de elegir morir»[52] hay que gestionar crítico-intersubjetivamente la «posibilidad de vivir» desde alternativas concretas.

El concepto de «fetichismo» en Marx nos habla de todos estos niveles de la conciencia ingenua, falsa o crítica. El proceso de «concientización» (en sus diversas fases y articulaciones, desde la existencial cotidiana del pobre hasta la temática del intelectual y su retroalimentación mutua y constante) transcurre a través de todo ese movimiento intersubjetivo formal consensual de los oprimidos que van elaborando *por dentro* el nuevo proyecto, la nueva validez futura, comunitaria, participativamente, en los niveles políticos, temática y organizativamente.

Es en relación y en el interior de esa intersubjetividad crítico-comunitaria de las víctimas, de los dominados y/o excluidos, donde la ética de la liberación debe cumplir su función propia. Se trata de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la supervivencia y la validez moral de la praxis de liberación de los oprimidos/excluidos. La fundamentación del principio material y de la norma moral formal es esencial para la constitución de la ética como teoría, como filosofía, pero su función histórica, social última va dirigida a probar la validez ética de la supervivencia de las víctimas, de la vida humana de los dominados y/o excluidos.

3.3. *El «principio-liberación»*

Hemos llegado finalmente al tema nodal (Dussel, 1973, II, 65-127; *supra*, cap. 9, 2.4.3). Si el criterio material es la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano (críticamente: las víctimas), la praxis de liberación indica el segundo momento: el «desarrollo» de la vida humana. La pura reproducción de «lo Mismo» —diría Lévinas— puede ser fijación, estabilización, repetición, dominación. El intentar liberar a las víctimas produce un nuevo «desarrollo» histórico:

51. Se trata de la «re-sponsabilidad» de Lévinas (1968) y no de Jonas (1982).

52. Repitamos: es imposible elegir morir porque el que elige morir no elige «algo», sino que elige el no elegir más; elige no elegir: no elige. Cae así prácticamente en una contradicción performativa si pretendiera dar un argumento de su suicidio. ¿Pero si no lo pretende y sin argumento alguno simplemente se deja morir? No se contradiría, pero tampoco sería un oponente a la fundamentación última del principio ético material.

> Por medio del movimiento contradictorio de épocas y fuerzas progresiva y retrógradas, dicho proceso [de la actividad del pensar] *conserva, eleva y despliega la vida humana*[53]. En las formas hisróricas dadas de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producidos [...] beneficia directamente *sólo a un pequeño grupo de personas*, y estas *condiciones de vida* (*Lebensverfassung*) se manifiestan también en el pensamiento [...] A pesar de la conveniencia *material* (*materiell*) que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. *Esclavos, siervos y ciudadanos*[54] se sacudieron el yugo [...] en cuyos momenros críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva [para que] penetre en la conciencia y se transforme en una meta[55] (Horkheimer, 1968, 31-32).

No es una mera praxis emancipatoria, como la «salida (*Ausgang*)» de Kant de un estado de «inmadurez autoculpable»[56], o el interés «emancipatorio» de Habermas (en el nivel crítico discursivo)[57], sino que la «salida» de las víctimas es de una situación *material* (se trata de reproducir su *vida* económica, cultural, etc.) y *negativa* (no pueden efectuar una tal reproducción: no es sólo exclusión de la discusión, sino *de la vida*). La «praxis de liberación (*Befreiungspraxis*)» (Horkheimer, 1968, 49) es la «salida» de las víctimas por deconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global: «transformación»[58].

Nos encontramos en el nivel de la factibilidad, de la razón instrumental crítica. En efecto, la mera razón instrumental formal (a lo Weber) puede medir su «eficacia» por el rendimiento del medio con respecto a los fines o valores; pero no puede «juzgar» o «poner» fines y valores. Puede entonces ser una «eficacia» de *factibilidad* destructora de la vida del sujeto humano (p.e. el problema ecológico como fruto de la valorización del valor del capital como fin autónomo no regido por el principio material

53. Esta fórmula: «[...] erhält, steigert und entfaltet er das *menschliche Leben*», es casi exactamente la que hemos adoptado para expresar sintéticamente el principio material de la ética. *Erhalten* y *steigern* lo hemos reemplazado por *produzieren* y *reproduzieren*, más biológico y económico; y *enthalten* por *entwickeln*, más social, político, cultural, estético.

54. Indica aquí a «las víctimas».

55. Doble meta: de formulación de un proyecto alternativo o la realización efectiva de una nueva institucionalidad (parcial o global).

56. *Was ist Aufklärung?*, A 481.

57. Con razón muestra Habermas que la primera Escuela de Fráncfort no había accedido a la razón discursiva; pero Habermas no tiene conciencia de que él haya perdido la «materialidad negativa». La ética de la liberación subsume la razón discursiva, la supera como razón discursivo-crítica (par. 5); además la articula a la razón material-negativa o crítica (par. 4) y, desde las víctimas, es razón transformativa según la *factibilidad* técnica, económica de una «razón instrumental y estratégica» crítica integrada como *razón liberadora*. Es algo mucho más complejo, realista y crítico.

58. En el sentido de la Tesis 11 de las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx.

universal de la ética) y de impedimento de participación democrática (de los trabajadores en la decisiones de las empresas). Ahora se trata de articular la razón instrumental (formal de medio-fin) y de juzgar su «eficacia» con respecto a la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano afectado y participante simétrico en la discusión de las mediaciones a ser empleadas. Hemos así integrado el medio-fin dentro del ámbito donde los fines y valores son juzgados desde su «eficacia» en reproducir y desarrollar la vida de sujetos autónomos. La razón práctico-material (que juzga las mediaciones de la vida en cuanto a la verdad práctica de las normas), la razón discursiva (que cumple la función argumentativa de alcanzar la validez intersubjetiva) fijan el marco dentro del cual la razón instrumental (ahora ética) descnbre los medios *factibles* (técnica, económica, políticamente, etc.) para hacer posible la vida en libertad digna de todos los miembros de la comunidad (de vida, de comunicación y de eficaz solidaridad corresponsable). La razón instrumental no es negada, es subsumida *críticamente*. Liberar (o el acto de la razón liberadora) supone todos los momentos: el momento material, formal procedimental, de mediaciones factibles, críticamente desde las víctimas, y como *transformación* (desde una norma, acción o institución hasta un sistema de eticidad global, sólo en este último caso revolucionario, como por ejemplo la «revolución burguesa» inglesa del siglo XVIII) no reformista[59]. Subsume tanto una crítica de la razón utópica (a lo Hinkelammert) como el «principio esperanza» de un Ernst Bloch, ya que son momentos internos.

El criterio de liberación, entonces, son las necesidades no cumplidas (materiales, formales, de factibilidad) de las víctimas, vistas desde alternativas decididas discursiva-críticamente por los movimientos sociales emergentes. De donde se deduce el «principio liberación», como exigencia última deóntica, que podría describirse así:

Quien se reconoce responsablemente como víctima descubre que no puede reproducir-desarrollar su vida ni participar simétricamente en la discusión de aquello en lo que está afectada, y por ello está obligada a: a) *negativamente, de-construir realmente las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material; y* b.1) *vivir humanamente,* b.2) *con participación simétrica,* b.3) *efectuando realmente las exigencias factibles o alternativas que consisten en transformaciones, sean parciales o estructurales. Todas estas acciones transformativas las denominamos praxis de liberación.*

59. El «reformista», a lo Popper, cambia algo para que la sociedad quede inalterada, para que no cambie. Es el conservador. El que libera transforma una norma, acción, institución, etc., desde el criterio de negar la negación material de la víctima, aunque pueda coincidir materialmente con el reformista —pero su sentido formal es diverso: el reformista cambia para que permanezca «lo Mismo»; el liberador transforma para permitir vivir y participar simétricamente a la víctima.

La fundamentación de este principio se lleva a cabo ante los conservadores anti-utópicos a la manera del Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos*. Puede argumentarse contra ellos que ninguna sociedad puede pretender ser perfecta o irreformable (aun en sus estructuras fundamentales y globales), porque debería, para usar el argumento popperiano, ser fruto de una inteligencia infinita a velocidad infinita. No habiendo sociedad perfecta posible siempre hay víctimas. Habiendo víctimas es obligación ética necesaria transformar dicha sociedad. Las alternativas factiblemente *posibles* no son *a priori* utópico-anarquistas, sino que deben ser alternativas *posibles*, no actuales: futuras, fruto de la proyección de una razón material, discursiva e instrumental de factibilidad realista, aunque crítica (ya que pone en cuestión la mera «eficacia» vigente desde los medios «factibles» para la reproducción y desarrollo de la vida y la participación libre de los sujetos éticos simétricos). Si el principio material se fundamenta contra *cínicos* que justifican la muerte (a lo Hayek); el principio formal contra *escépticos* (como lo hace Apel ante Rorty); el de factibilidad contra *anarquistas utópicos* (a lo Bakunin); el principio ético-crítico contra *conservadores* que no ven la existencia de víctimas (a lo Peter Berger); el discursivo crítico contra *dogmáticos* (que creen no falsable la verdad-válida vigente por ser dominadores) o el del *vanguardismo izquierdista antidemocrático* (que afirma tener la verdad-válida sin ser fruto de discusión en la «base»); ahora debe fundamentarse el «principio liberación» contra los *conservadores anti-utópicos* que piensan que son *imposibles* las transformaciones *posibles* y *necesarias* (a lo Popper, como hemos dicho). Esta última posibilidad se descubre desde las víctimas, y no desde el «peligro» de perder el Poder que corren los dominadores del sistema vigente.

Aquí deben tratarse las cuestiones éticas más arduas. Así, por ejemplo, la coerción legítima del sistema vigente se torna ilegítima cuando se ejerce contra las víctimas, los dominados y/o excluidos que toman conciencia y luchan por sus «nuevos derechos» (los niveles analizados en los pars. 3.1 y 3.2). Violencia es la fuerza ejercida contra el derecho legítimo (válido) del Otro. La coerción legítima se torna así dominación violenta (represión pública) cuando se ejerce contra aquellos que han descubierto «nuevos derechos». El sistema vigente no percibe rápidamente el cambio de situación. La antigua coerción legítima se torna ilegítima ante una nueva conciencia social. Por su parte, la defensa que las víctimas, los dominados y/o excluidos efectúan de sus «*nuevos* derechos» descubiertos no puede ser violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es «justa defensa» con medios apropiados (que guardan proporción con los de la coerción ilegítima o violenta, para ser efectivamente «defensa factible», estratégica, instrumental y tácticamente, del propio derecho). La validación de dicha acción defensiva de la comunidad de vida que promueve la supervivencia (p.e. nuevos movimientos sociales, partidos políticos críticos, etc.) y la comunicación antihegemónica no alcanza validez

desde su inicio en la comunidad dominante —siempre fue así; no puede ser de otra manera—. No se trata de una «guerra justa»[60], ya que siempre la guerra tiene un actor injusto porque es el que inicia la violencia, sino que se trata de la «defensa justa» (justa coerción usada en la supervivencia del inocente) de las víctimas, de los oprimidos, excluidos o atacados en sus *nuevos* derechos.

Por ser procesual la acción ética, ahora se ve claro que el punto de partida crítico-liberador es la «normalidad *injusta*» y el proyecto es el de una institución o sociedad más justa, donde las víctimas, los dominados y/o excluidos serán parte constitutiva y participante en la justicia también material.

La «aplicación» del principio de universalidad en el proceso de liberación, en la elaboración del nuevo tipo de sociedad, etc., se juega en el nivel formal de la nueva intersubjetividad, del «principio democracia» crítico. La nueva comunidad (de las víctimas, de los dominados y excluidos) de ayer se transformará con el tiempo en la intersubjetividad o comunidad de comunicación nueva, «normal». Son los movimientos sociales, grupos de presión, partidos políticos críticos, ecologistas, feministas, contra la discriminación racial, etc., que triunfan después de largas luchas en sus respectivos «frentes».

Por su parte, el proceso se continúa ininterrumpidamente en la historia. Historia de acciones individuales, comunitarias, institucionales, como sujetos étnicos, de movimientos sociales, de clase, nacionales, culturales, mundiales. Un acto, una institución o un sistema podrían ser absolutamente juzgados como «buenos» o definitivamente «válidos» en un hipotético fin de la historia; es decir, *nunca* podrán validarse *absolutamente* la bondad y rectitud de un acto o institución: por su intención, por sus consecuencias, a corto, medio y largo plazo a lo largo de toda la historia mundial. Hegel incluyó por ello en su ética la historia mundial, pero pretendió poder ejercer dicho juicio como «tribunal de la historia mundial»[61]: es una peligrosa ilusión, en la que cayó el estalinismo soviético y que hoy intenta el capitalismo neoliberal al querer eliminar toda alternativa que pudiera superarlo. De todas maneras los criterios y principios materiales, formales, procesuales, críticos y de liberación guían las conductas para determinar la validez ética de los actos en ese ininterrumpido proceso de reflexión, «aplicación» y cumplimiento de las acciones que se realizan con vistas a promover el «bien-válido», lo «válido-bueno», la «pretensión de bondad», desde el criterio de supervivencia y bajo la luz de la intersubjetividad consensual crítica de las víctimas, de las mayorías dominadas y/o excluidas.

60. Walzer (1977) intenta justificar este camino ambiguo.

61. *Rechstphilosophie*, § 347: el pueblo que es el Señor, el «Dominador (*Herrschende*)» de la historia mundial, es su tribunal y su juicio, ante el cual todos los otros pueblos «no tienen derecho alguno (*rechtlos*)» (Hegel, 1971, VII, 505-506).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Adorno, Th. W., 1966, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975).

Alberini, C., 1930, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, H. Hendriock, Berlin.

Albert, H., 1961, «Ethik und Metaethik», en *Archiv für Philosophie* II, Köln.

Albert, H., 1968, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr, Tübingen (trad. cast., *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires, 1973).

Alcoff, L. y Mendieta, E., 2000, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Rowman & Littlefield, Maryland.

Amin, S., 1989, *Eurocentrism*, Monthly Review, New York.

Apel, K.-O., 1950, *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*, Tesis doctoral, Bonn.

Apel, K.-O., 1972-1973, *Transformation der Philosophie* I-II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Transformación de la filosofía* I-II, Taurus, Madrid, 1985).

Apel, K.-O., 1975, *Der Denkweg von C. S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1976, «Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en Kanitscheider, B. (ed.), *Sprache und Erkenntnis*. Festschrift für G. Frey, Innsbruck.

Apel, K.-O., 1979, «Warum transzendentale Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings' Empirie und Apriori – zum Versrändnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik», en Baumgartner, H. M. (ed.), *Freiheit als praktisches Prinzip*, Festschrift für H. Krings, Alber, Freiburg Br./München.

Apel, K.-O., 1979b, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1980, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn.

Apel, K.-O. y Kettner, M. (eds.), 1981, *Diskursethik, Recht und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1981b, *Charles Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Apel, K.-O., 1983, «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?», en Voßkamp, W. (ed.), *Utopieforschung*, Metzler, Stuttgart.

Apel, K.-O., 1983b, «Harmony through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution», en Shu Hsien Liu y Allison, R. E. (eds.), *Harmony and Strife Contemporary Perspectives East & West*, The Chinese University Press, Hong Kong.

Apel, K.-O., 1984, «Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?», en Apel, K.-O. y Reijen, W. (eds.), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Germinal, Bochum.

Apel, K.-O., Böhler, D. y Kadelbach, G. E. (eds.), 1984b, *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Fischer, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., Böhler, D. y Rebel, K. (eds.), 1984c, *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Studientexte* I-II, Weinheim/Basel, Beltz.

Apel, K.-O., 1985, «¿Límites de la ética discursiva?», en Cortina, A., 1985.

Apel, K.-O., 1986, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona.

Apel, K.-O., 1986b, «Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft», en Braun, E. (ed.), *Wissenschaft und Ethik*, Lang, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1986c, «Grenzen der Diskursethik?», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XL.

Apel, K.-O., 1986d, «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en Apel, 1986a.

Apel, K.-O., 1987, «Die Herausforderung der totalen Vernunfkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en *Concordia* (Aachen) 11.

Apel, K.-O., 1987b, «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung», en *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1988, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Apel, K.-O., 1988b, «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklung des moralen Bewußtseins», en Apel, 1988.

Apel, K.-O., 1989, «Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en Honneth, A. *et al.* (eds.), 1989.

Apel, K.-O., 1989b, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. franc. en *Les études philosophiques*, 1990, 373-396).

Apel, K.-O., 1990, «Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der tanszendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluss?», en Apel, K.-O. y Pozzo, R. (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting, Frommann, Stuttgart.

Apel, K.-O., 1990b, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una

transformación postmetafísica de la érica de Kant» (recogido en este volumen, capítulo 1), en Fornet-Betancourt, 1990.

Apel, K.-O., 1991, «A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty and the Eventual Possibility» en Deutsch, E. (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, University of Hawai, Honolulu.

Apel, K.-O., 1991b, «Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung eines Vergleichs», en Habermas, J. (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1992, «Die Diskursethik vor der Herausforderung der *Philosophie der Befreiung*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel», en Fornet-Betancourt, R., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, 1992 (recogido en este volumen, capítulo 6); en Dussel, 1993b.

Apel, K.-O. y Dussel, E., 1992b, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México.

Apel, K.-O., 1992c, «Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik. Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?», en Apel, K.-O. y Kettner M. (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1992d, «The Ecological crisis as a problem for Discourse Ethics», en Oefsti, A. (ed.), *Ecology and Ethics*, Nordland Akademie for Kunst.

Apel, K.-O., 1993, «Das Anliegen des anglo-amerikanischen Kommunitarismus in der Sicht der Diskursethik», en Brumlik, M. y Brundkhorst, H. (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt a.M. (trad. cast. en D. Blanco-Fernández *et al.* [eds.], *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 15-32).

Apel, K.-O., 1993b, «Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie gehen?», en Schnädelbach, H. y Keil, G. (eds.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Junius, Hamburg.

Apel, K.-O., 1993c, «Nichtmetaphysische Letztbegründung?», en Braun, E. (ed.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg (trad. ingl., «Can an Ultimate Foundation of Knowledge be Non-Metaphysical?», en *Journal of Speculative Philosophy* VII/3 [1993], 171-190).

Apel, K.-O, 1994, *Selected Essays: Towards a Transcendental semiotics*, ed. de E. Mendieta, Humanities Press, New Jersey.

Apel, K.-O., 1994b, «Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen?», en Hahn, L. E. (ed.), *Library of Living Philosophers: The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, La Salle, Ill.

Apel, K.-O., 1994c, «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación», en Fornet-Betancourt, 1994.

Apel, K.-O., 1995, «Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionellen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft», en Harpes, J. P. (ed.), *25 Jahre Diskursethik*, Lit-Verlag, Luxemburg.

Apel, K.-O., 1995b, «Kants 'Philosphischer Entwurf: Zum ewigen Frieden': eine

geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht», en Merkel, R. y Wittmann, R. (eds.), *200 Jahre «Zum ewigen Frieden»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Apel, K.-O., 1995c, «La ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas», en *Cuadernos de Ética*, 19/20, 9-30.

Apel, K.-O., 1995d, «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación» (recogido en este volumen, capítulo 8), en Meggle, G. y Wüstehube, A. (eds.), *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Königshausen & Neumann, Berlin.

Apel, K.-O., 1996, «¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la *parte B* de la ética del discurso?» (recogido en este volumen, capítulo 11), en Fornet-Betancourt, 1996.

Arens, E., 1995, *Anerkennung der Anderen*, Herder, Freiburg Br.

Arlacchi, P., 1989, *Mafiosiethik und der Geist des Kapitalismus*, Cooperative, Frankfurt a.M.

Austin, J., 1962, *How to do Things with Words*, HUP, Cambridge, Mass. (trad. cast., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1981).

Bagú, S., 1977, «La economía de la sociedad colonial», en *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*, Akal, Madrid.

Barber, M., 1998, *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University Press, New York.

Bauer, L. y Matis, H., 1988, *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft*, DTV, München.

Baumgarten, A. G., 1963, *Metaphysica*, Georg Olms, Hildesheim.

Baumgarten, A. G., 1969, *Ethica philosophica*, Georg Olms, Hildesheim.

Baumgartner, H. M. (ed.), 1979, *Freiheit als praktisches Prinzip*, Alber, Freiburg Br./München.

Benhabib, S., 1986, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.

Bentham, J., 1948, *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Basil Blackwell, Oxford (trad. cast., *Un fragmento sobre el gobierno*, Tecnos, Madrid, 2003).

Benveniste, E., 1966, «Communication animale et langage humain», en *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

Berdiaeff, N., 1964, *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, Paris.

Bergson, H., 1969, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris (trad. cast., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996).

Bernal, M., 1987, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* I, Rutgers University Press, New Brunswick.

Bernstein, E., 1903, *Dokumente des Sozialismus* I-II, Stuttgart.

Bernstein, E., 1905, *Dokumente des Sozialismus* III-V, Berlin.

Bernstein, R., 1992, *The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, MIT Press, Cambridge.

Bloch, E., 1959, *Das Prinzip Hoffnung* I-III, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *El principio esperanza* I-III, Trotta, Madrid, 2004 ss.)

Bloch, E., 1977, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Bloch, E., 1988, *Natural Law and Human Dignity*, MIT, Cambridge.

Boehm-Bawerk, E., 1996, «Zum Abschluss des Marxschen Systems», en Freiherr von Boenigk, O. (ed.), *Staatswissenschaftliche Arbeiten.* Festgaben für Karl Knies, Berlin.

Böhler, D., 1971, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Böhler, D., 1973, «Arnold Gehlen: Die Handlung», en Speck, J. (ed.), *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart* 2, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen.

Böhler, D., 1973b, *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik*, Fischer, Frankfurt a.M.

Böhler, D. *et al.* (eds.), 1986, *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Böhme, G., 1983, *Das Andere der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Braun, E., (ed.) 1986, *Wissenschaft und Ethik*, Lang, Frankfurt a.M.

Braun, E., 1986b, «Grenzen der Diskursethik?», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986).

Buber, M., 1962, *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg.

Buchanan, J. M., 1981, «Constitutional Democracy, Individual Liberty and Political Equality», en *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie* 4, 35-47.

Camacho, D. (ed.), 1982, *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, FLACSO, San José.

Cardoso, F. y Faletto, E., 1976, *Abhängigkeit und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Cerutti-Guldberg, H., 1983, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México.

Chomsky, N., 1967, *American Power and the new Mandarins*, Vintage Book, New York (trad. cast., *La responsabilidad de los intelectuales*, Ariel, Barcelona, 1971).

Coraggio, J. y Doséere, D. (eds.), 1986, *La transición difícil*, Siglo XXI, México.

Cortina, A., 1985, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.

Critchley, S., 1992, *The Ethics of deconstruction. Derrida and Lévinas*, Blackwell, Oxford.

Cruz Costa, J., 1964, *A history of ideas in Brazil*, University of California Press, Berkeley.

Cuevas, A., 1988, *Las democracias restringidas en América Latina*, Planeta, Quito.

Cullen, C., 1986, *Reflexiones sobre América* I-III, Rosario.

Damasio, A., 1994, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Grosset, New York.

Descartes, R., 1953, *Le Discours de la Méthode*, La Pléiade, Paris (trad. cast., *Discurso del método*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001).

Deutsche, E. (ed.), 1991, *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, University of Hawai, Honolulu.

Di Tella, T., 1990, «Reform and the politics of social democracy», en *Latin American Politics* (University of Texas, Austin).

Dictionnaire de Morale, Cerf, Paris, 1983.

Diels, H., 1864, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I-III, Weidmannsche Verlagsbuch., Zürich.

Dorschel, A. *et al.*, 1994, *Transzendental-pragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Duesberg, H., 1970, *Person und Gemeinschaft*, Bouvier, Bonn.
Dussel, E.*, 1959, *La problemática del bien común, de los presocráticos a Kelsen* I-III, Tesis doctoral, Universidad de Madrid.
Dussel, E., 1965, «Iberoamérica en la historia universal», en *Revista de Occidente* (Madrid), 25.
Dussel, E., 1966, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Universidad Nacional de Nordeste, Resistencia (Argentina), rotaprint*.
Dussel, E., 1968, «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* (Mendoza) 4.
Dussel, E., 1968b, «De la sécularisation au sécularisme de la science, de la Renaissance au XVIII[e] siècle», en *Concilium* 47.
Dussel, E., 1969, *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires.
Dussel, E., 1969b, *El catolicismo popular en Argentina* IV, Bonum, Buenos Aires.
Dussel, E., 1970, *La dialéctica hegeliana*, Ser y Tiempo, Mendoza.
Dussel, E., 1970b, *El catolicismo popular en Argentina* V, Bonum, Buenos Aires.
Dussel, E., 1970c, *América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito.
Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vols. I-II; vol. III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.
Dussel, E., 1973b, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza.
Dussel, E., 1974, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires.
Dussel, E., 1974b, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca.
Dussel, E., 1974c, *Emmanuel Lévinas y la filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires.
Dussel, E., 1974d, *América latina, dependencia y liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires.
Dussel, E., 1975, «Elementos para una filosofía de la política latinoamericana», en *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Buenos Aires) 1.
Dussel, E., 1975b, «La divinización del imperio o la filosofía de la religión de Hegel», en *Nuevo Mundo* (Buenos Aires) 9-10.
Dussel, E., 1975c, *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires.
Dussel, E. y Guillot, E., 1975d, *Emmanuel Lévinas y la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires.
Dussel, E., 1977, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México; USTA, Bogorá, [2]1980; La Aurora, Buenos Aires, [3]1985 (trad. ingl., Orbis Books, New York, 1985, [2]1988; trad. port., Loyola, São Paulo, 1982; trad. ital., Queriniana, Brescia, 1992; trad. al., Argument, Hamburg, 1989).
Dussel, E., 1977b, «Church-State relations in peripheral Latin American formations», en *The Ecumenical Review* (Geneva) 29.
Dussel, E., 1977c, «Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del

* Pueden consultarse casi todas las obras citadas de E. Dussel en internet (www.clacso.org): «Biblioteca virtual».

pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista», en *Ideas y Valores* (Universidad Nacional, Bogotá) 50.
Dussel, E., 1978, «Filosofía de la liberación y revolución en América Latina», en Cuevas, A., Dussel, E. *et al.*, *La filosofía y las revoluciones sociales*, Grijalbo, México.
Dussel, E., 1978b, «La chrétienté moderne devant celui qui est autre. De l'Indien *rudo* au *bon sauvage*», en *Concilium* 150.
Dussel, E., 1980, «Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation», en *Philosophical Knowdlege*, Cath. Univ. of America, Washington.
Dussel, E., 1980b, *Religión*, Edicol, México.
Dussel, E., 1980c, «Racismo y América latina negra», en *Servir* (México) 86.
Dussel, E., 1982, «Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina», en *Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá.
Dussel, E., 1982b, «Ética de la liberación», en *Iglesia Viva* (Madrid) 102.
Dussel, E., 1982c, «Basic Rights, Capitalism and Liberation», en *Human Rights. Abstracts of Papers from the Tenth Interamerican Congress of Philosophy*, Florida State University, Tallahassee.
Dussel, E., 1982d, «Un rapport sur la situation du racisme en Amérique Latine», en *Concilium* 171.
Dussel, E., 1983, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá.
Dussel, E., 1984, *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá.
Dussel, E., 1984b, «Christians and marxists in Latin America», en *Newsletter from CAREE*, Boletín 24.
Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, Siglo XXI, México.
Dussel, E., 1985b, «Histoire et praxis (orthopraxie et objectivité)», en *À la recherche du sens/In search of meaning*, en *Revue de l'Université d'Ottawa* 4/LV.
Dussel, E., 1985c, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Ponencias del III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá.
Dussel, E., 1985d, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Latinoamérica*, Anuario Estudios Latinoamericanos (México) 17.
Dussel, E., 1986, *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid/Buenos Aires (trad. port., Vozes, Petrópolis, 1986, [2]1987; trad. ingl., Orbis Books, New York, 1988; trad. al., Patmos, Düsseldorf, 1988; trad. ital., Cittadella, Assisi, 1988).
Dussel, E., 1987, «Retos actuales a la filosofía de la liberación», en *Lateinamerika* (Rostock) 1.
Dussel, E., 1987b, «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación», en *Reflexão* (Campinas) 38.
Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México (trad. ingl., Routlegde, London, 2001).
Dussel, E., 1989, *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburg.

Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México.

Dussel, E., 1990b, «Die *Lebensgemeinschaft* und die *Interpellation des Armen*. Die Praxis des Volkes», en Fornet-Betancourt, 1990.

Dussel, E., 1990c, «Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency», en *Latin American Perspectives* (Los Angeles) 17/2.

Dussel, E., 1990d, «La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación» (recogido en este volumen, capítulo 2), en Fornet-Betancourt, 1990.

Dussel, E., 1991, «Les quatre rédactions du Capital», en *Concordia* (Aachen) 19.

Dussel, E., 1991b, «La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla» (recogido en este volumen, capítulo 4), en *Anthropos* (Caracas), enero-julio, y en Fornet-Betancourt, 1992.

Dussel, E., 1992, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid (trad. ingl., Continuum Publishing Group, New York, 1995; trad. franc., Éditions Ouvrières, Paris, 1992; trad. ital., La Piccola Editrice, Brescia, 1993; trad. port., Vozes, Petrópolis, 1994; trad. gallega, Santiago de Compostela, 1992).

Dussel, E., 1992b, «Ermeneutica e Liberazione. Dalla Fenomenologia ermeneutica ad una Filosofia della liberazione», en Jervolino, 1992 (trad. cast. en Dussel, 1993c).

Dussel, E., 1992c, «Del escéptico al cínico» (recogido en este volumen, capítulo 5), en *Signos. Anuario* (México) III.

Dussel, E., 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella (España).

Dussel, E., 1993b, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara (México) (trad. ingl., *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996).

Dussel, E., 1993c, «El nacionalismo. Hacia una teoría general», en *Anthropos* (Caracas) 2.

Dussel, E., 1993d, «Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der 'Diskursethik' zum Gegner der 'Befreiungsethik')», en Fornet-Betancourt, 1993.

Dussel, E., 1993e, «Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur (Algunos temas de discusión entre la Ética del Discurso y la filosofía de la liberación)», en Dussel, 1994, y en Dorschel, A. y Kettner, M. (eds.), *Transzendental-pragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Dussel, E., 1993f, «Die «Essenz» der Dependenz: Die Beherrschung Unterentwikelter durch hochentwickelte Bourgeoisien und die Übertragung von Mehrwert», en *Dialektik* (Bremen) 2.

Dussel, E., 1993g, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos, Düsseldorf.

Dussel, E., 1993h, «Proyecto filosófico de Charles Taylor», en *Signos. Anuario de Humanidades* (UAM-I, México) VII-III, pp. 15-60.

Dussel, E. (ed.), 1994, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México (trad. al. en Fornet-Betancourt, 1992).

Dussel, E., 1994b, «Ética de la liberación. Hacia el punto de partida como ejercicio de la razón ética originaria» (recogido en este volumen, capítulo 9), en Fornet-Betancourt, 1994.
Dussel, E., 1995, «La ética de la liberación ante la ética del discurso» (recogido en este volumen, capítulo 10), en Arens, 1995.
Dussel, E., 1996, «Ética material, formal, crítica», en *Signos* (UAM-Iz., México), X/1 (trad. al. en *Zeitschrift für kritische Theorie* [Lüneburg] 6 [1998]).
Dussel, E., 1997, «Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación» (recogido en este volumen, capítulo 12), en *Philosophy and Social Criticism* (London) 23.
Dussel, E., 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, [2]1998, [3]2000, [4]2002 (trad. port., Vozes, Petrópolis, 2000; trad. al. abreviada, Wissenschaftsverlag, Mainz/Aachen, 2000; trad. franc., L'Harmattan, Paris, 2002).
Dussel, E., 1998b, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, UAEM, Toluca (México).
Dussel, E., 1998c, «Enrique Dussel. Un proyecto ético y polírico para América Latina», en *Anthropos* (Barcelona) 180.
Dussel, E., 1998d, «Principles, mediations and tbe good as synthesis», en *Philosophy Today* (De Paul University, Chicago), 41.
Dussel, E. y Apel, K.-O., 1999, *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Edirorialc Scientifica, Napoli.
Dussel, E., 2001, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
Dussel, E., 2002, «*Estado de guerra* permanente y razón cínica», en *Herramienta* (Buenos Aires) VII/21.
Edelman, G. M., 1988, *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*, Basic Books, New York.
Edelman, G. M., 1989, *The remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, Basic Books, New York.
Edelman, G. M., 1992, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York.
Edelstein, W. y Habermas, J. (eds.), 1984, *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Edelstein, W. y Nunner-Winkler, G. (eds.), 1986, *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenchaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Eder, K., 1976, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Eder, K., 1985, *Geschichte als Lernprozeß*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Eisenstadt, S. N. (ed.) 1987, *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt* II, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Eisenstadt, S. M. (ed.), 1992, *Kulturen der Achsenzeit* III, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
El libro de los libros del Chilam Balam, FCE, México, 1948.
Ellacuría, I., 1991, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid.
Engels, F., *El origen de la familia*, en *MEW* XXI.

Eschbach, A. (eds.), 1989, *Foundations of Semiotics*, J. Benjamin Pub. Comp., Amsterdam.

Evers, T. T. y Wogau, P. v., 1973, «Lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung», en *Das Argument* 79.

Feuerhach, L., 1959, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), en *Sämtliche Werke* II, Frommann, Stuttgart (trad. cast., *Principios de la filosofía del futuro*, Humanitas, Barberá del Vallés, 1983).

Fernández de Oviedo, G., 1959, *Historia general y natural de las Indias* I-III, BAE, Madrid.

Fornet-Betancourt, R., 1988, *Positionen Lateinamerikas*, Materialis-Verlag, Frankfurt a.M.

Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1990, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen (orig. cast., Apel, K.-O. y Dussel, E. [eds.], 1992b).

Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1992, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1993, *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen.

Fornet-Bentancourt, R. (ed.), 1994, *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen (trad. port., Sidekum, A. [ed.], 1994).

Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1995, *Für Enrique Dussel*, Agustinus, Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1996, *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1998, *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, IKO-Verlag, Frankfurt a.M.

Frank, A. G., 1967, *Capitalism and Underdevelopment in Latinamerica*, New York/London.

Frank, A. G., 1970, *Le développement du sous-développement*, Maspero, Paris (trad. cast., *El desarrollo del subdesarrollo*, Zero, Madrid, 1974).

Frank, A. G., Puiggrós, R. y Laclau, E., 1972, *América Latina, feudalismo o capitalismo*, Oveja Negra, Bogotá.

Freire, P., 1968, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México.

Freire, P., 1993, *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI, México.

Fukuyama, F., 1992, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York (trad. cast., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992).

Gadamer, H.-G., 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr (trad. cast., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977).

Gadamer, H.-G., 1967, «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *Kleine Schriften* I, Mohr, Tübingen.

Gadamer, H.-G., 1975, *Warheit und Methode* II, Mohr, Tühingen (trad. cast., *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca, 1992).

García Ruiz, P. E., 1999, «Una nueva vía para la ética», en *Signos* (México) I/1; otra versión en *Devenires* (Morelia) II/4 (2001).

Gehlen, A., 1953, «Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* XL/3.

Gehlen, A., 1956, *Urmensch und Spätkultur*, Athenaeum, Bonn.

Gehlen, A., 1961, *Anthropologische Forschung*, Rowohlt, Hamburg.

Gibbs, R., 1992, *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, PUP, Princeton.
Ginés de Sepúlveda, J., 1957, *Democrates Alter*, BAE, Madrid.
Goizueta, R., 1988, *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and North America Discourse*, Scholars Press, Atlanta.
González, C. P., 1985, *El poder al pueblo*, Océano, México.
González Casanova, P., 1965, *La democracia en México*, Era, México.
Gottwald, N., 1981, *The Tribes of Yahweh*, Orbis Books, New York.
Gracia, J. *et al.*, 1985, *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México.
Gramsci, A., 1975, *Quaderni del carcere* I-IV, Einaudi, Torino.
Guevara, E. «Che», 1974, *Obras revolucionarias*, Era, México.
Guillot, D. E., 1975, *La política de Emmanuel Lévinas*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
Guillot, D. E., 1975b, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Bonum, Buenos Aires.
Günther, K., 1988, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Habermas, J., 1963, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1967).
Habermas, J., 1967, «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes», en Braun, H. y Riedel, M. (eds.), *Natur und Geschichte*, Kohlhammer, Stuttgart.
Habermas, J., 1968, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982).
Habermas, J., 1976, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1986).
Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns* I-II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa* I-II, Taurus, Madrid, 1987).
Habermas, J., 1983, *Moralbewusstein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985).
Habermas, J., 1984, «Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform rational?», en Schnädelbach, H. (ed.), *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., «Moralidad y eticidad», en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991).
Habermas, J., 1984b, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos de estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989).
Habermas, J., 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989).
Habermas, J., 1986, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Técnica y ciencia como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984).
Habermas, J., 1988, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., nueva ed.
Habermas, J., 1988b, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990).

Habermas, J., 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000).
Habermas, J., 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, [4]2005).
Hauf, V., 1987, *Unsere gemeinsame Zukunft*, Greven, Eggenkamp.
Hayek, F. A. von, 1952: *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Salzburg.
Hayek, F. A. von, 1971, *Die Verfassung der Freiheit*, Mohr, Tübingen.
Hayek, F. A. von, 1980, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, t. I-III, Landsberg am Lech, 1980-1981 (trad. cast., *Derecho, legislación y libertad*, Unión, Madrid, 1993).
Hegel, G. W. F., 1952, *Briefe* I-II, ed. de J. Hoffmeister, Meiner, Berlin.
Hegel, G. W. F., 1971, *Werke in zwanzig Bänden* I-XX, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Hegel, G. W. F., 1971b, *Phänomenologie des Geistes*, ed. de E. Moldenhauer y K. F. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1981).
Heidegger, M., 1959, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen.
Heidegger, M., 1961, *Nietzsche* I-II, Neske, Pfullingen (trad. cast., *Nietzsche* I-II, Destino, Barcelona, 2000).
Heidegger, M., 1965, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen (trad. cast., *De camino al habla*, Odós, Barcelona, 1987).
Heidegger, M., 1967, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001).
Heidegger, M., 1969, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen.
Heidegger, M., 1969b, *Heidegger im Gespräch*, Alber, Freiburg.
Hengstenberg, P., 1989, *Profundización de la democracia. Estrategias en América Latina y Europa*, Nueva Sociedad, Caracas.
Hilferding, R., 1919, *Das Finanzkapital*, Europa-Verlag, Wien (trad. cast., *El capital financiero*, Tecnos, Madrid, 1985).
Hinkelammert, F., 1970, «Dialéctica del desarrollo desigual», en *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago de Chile) 6.
Hinkelammert, F., 1984, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José (trad. al., *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus/Grünewald, Luzern/Mainz, 1994).
Hinkelammert, F., 1987, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José.
Hinkelammert, F., 1993, «Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels», en Fornet-Betancourt, 1995.
Hinkelammert, F., 1993b, «Gebrauchswert, Nutzenräferenz und postmodernes Denken», en Fornet-Betancourt, 1993.
Hinkelammert, F., 1994, «Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme», en Fornet-Betancourt, 1994 («Ética del Discurso e ética de responsabilidad: uma tomada de posição crítica», Unisinos, São Leopoldo, pp. 73-116, de donde cito).
Hinkelammert, F., 1996, *El mapa del emperador*, DEI, Costa Rica.
Hirschmann, A., 1989, *Entwicklung, Markt und Moral*, Hanser, München.
Hobson, J. A., 1926, *The Evolution of Modern Capitalism*, London.
Höffe, O., 1987, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Homann, K. y Bloome-Drees, F., 1992, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen.

Homann, K. y Suchanek, A., 1987, «Wirtschaftsethik – angewandte Ethik oder Beitrag zur Grundlagendiskussion?», en Biervett, B. y Held, M. (eds.), *Ökonomische Theorie und Ethik*, Campus, Frankfurt a.M.

Honneth, A. y Jaegui, U., 1980, *Arbeit, Handlung, Normativitiät. Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Honneth, A. *et al.*, 1989, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Honneth, A., 1992, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Horkheimer, M., 1968, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer, Frankfurt a.M.

Horkheimer, M., 1970, «Materialismus und Metaphysik», en *Traditionelle und kritische Theorie*, Fischer, Frankfurt a.M.

Hsien, Shu y Allison, R. E. (eds.), 1983, *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives East & West*, The Chinese University Press, Hong Kong.

Hurtienne, T., 1981, «Peripherer Kapitalismus und autozentrierte Entwicklung», en *Prokla* 44.

Husserl, E., 1962, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Martinus Nijhoff, Den Haag (trad. cast., *La crisis de las ciencias europeas*, Crítica, Barcelona, 1991).

Husserl, E., 1963, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, La Haya (trad. cast., *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986).

Jaspers, K., 1955, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Origen y meta de la historia*, Altaya, Barcelona, 1995).

Jay, M., 1984, *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley.

Jervolino, D. (ed.), 1992, *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone, Lecce.

Jevons, W., 1957, *Theory of Political Economy*, Kelly & Millman, New York.

Jonas, H., 1982, *Das Prinzip Verantwortung*, G. Wagner, Nördlingen (trad. cast., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995).

Jonas, H., 1982b, *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical Biology*, University of Chicago Press, Chicago.

Jonas, H., 1996, *Mortality and Morality*, Northwestern University, Evanston, 1996.

Kant, I., 1904, *Kants Gesammelte Schriften* I-XXI, ed. de la Academia Prusiana, Berlin/Leipzig.

Kant, I., 1968, *Kants Werke* I-IX, Akademie-Textausgabe, W. de Gruyter, Berlin (citada por Apel).

Kant, I., 1968, *Kants Werke* I-X, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (citada por Dussel).

Kant, I., 1986, «En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'», en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 3-61.

Kant, I., 1988, *Lecciones de ética*, Crírica, Madrid.

Kearney, R., 1984, *Dialogues with contemporary continental Thinkers. The phenomenological Heritage*, Manchester University Press, Manchester.

Kelly, M. (ed.), 1989, «Hermeneutics in Ethics and Social Theory», número monográfico de *The Philosophical Forum* (New York) XXI/1-2 (1989-1990), con artículos de H. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Benhabib, Th. McCarthy, etc.

Kellner, D., 1984, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, Macmillan, London.

Kettner, M., 1992, «Drei Dilemmata angewandter Ethik», en *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Kohlberg, L., 1981, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row.

Kohlberg, L., 1981b, *Essays on Moral Development* I-II, Harper & Row, Cambridge.

Kohlberg, L. y Colby, A., 1987, *The Measurement of Moral Judgement* I-II, CUP, Cambridge, Mass.

Korn, A., 1936, *El pensamiento argentino*, Nova, Buenos Aires.

Kuhlmann, W., 1985, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber, Freiburg Br./München.

Kuhlmann, W. (ed.), 1986, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Kuhlmann, W., 1987 «Prinzip Verantwortung versus Diskursethik», en *Archivo di Filosofía* 55.

Kuhlmann, W. (ed.), 1990, «Sollipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik», en Apel, K.-O. y Pozzo, R. (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Frommann, Stuttgart.

Kuhn, Th., 1975, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.

Kusch, R., 1962, *América profunda*, Hachette, Buenos Aires.

Kusch, R., 1970, *El pensamiento indígena americano*, Cajica, Puebla.

Labastida, J. (ed.), 1986, *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, Siglo XXI, México.

Lafont, C., 1993, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid.

Laín Entralgo, P., 1961, *Teoría y realidad del Otro* I-II, Revista de Occidente, Madrid.

Lampe, A. (ed.), 1995, *Ética e a filosofía da libertação*, Festschrift Enrique Dussel, Vozes, Petrópolis.

Lara Peinado, F., 1986, *Código de Hammarubi*, Tecnos, Madrid.

Las Casas, B. de, 1975, *Del único modo* [1536], FCE, México.

Lebmann, D., 1990, *Democracy and development in Latin America*, Temple, Philadelphia.

Lechner, N., 1981, *El proyecto neoconservador y la democracia*, FLACSO, Santiago.

Lechner, N., 1981b, *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, México.

Lechner, N., 1990, *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, FCE, México.

Leist, A., 1989, «Diesseits der *Transzendentalpragmatik*: gibt es Anspruchpragmatische Argumente für Moral?», en *Ztschr. f. philos. Forschung* XLIII/2.

Lenin, V. I., 1946, *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, Verl.

Olga Benario und Baum, Berlin (trad. cast., *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Debarris, Barcelona, 2000).

Lévinas, E., 1947, *De l'Existence à l'Existant*, Vrin, Paris.

Lévinas, E., 1947b, *Le temps et Autrui*, Arthaud, Paris (trad. cast., *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993).

Lévinas, E., 1968, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, M. Nijhoff, La Haye (trad. cast., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977).

Lévinas, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye (trad. cast., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987).

Lewis, B., 1967, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires.

Locke, J., 1975, *An Essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford (trad. cast., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Nacional, Madrid, 1980).

Lorenzen, P., 1969, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, Zürich.

Löwith, K., 1969, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt.

Lübhe, H., 1978, «Sind Normen methodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers», en Oelmueller, W. (ed.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Schöningh, Paderborn.

Lühbe, H., 1989, *Philosophie nach der Aufklärung*, Econ, Düsseldorf.

Luckmann, Th., 1979, *Strukturen der Lebenswelt*, Herder, Freiburg Br.

Luhmann, N., 1984, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Sistemas sociales*, Alianza, Madrid, 1991).

Luhmann, N., 1990, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Lutterfelds, W., 1986, «Die monologische Struktur des Kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik», en *ZphF* 40.

Luxemburg, R., 1921, *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Kapitalismus*, Leipzig (trad. cast., *La acumulación del capital*, Cénit, Madrid, 1933).

Lyotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris (trad. cast., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989).

MacIntyre, A., 1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame, Notre Dame (trad. cast., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987).

MacIntyre, A., 1988, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, South Bend.

Marcel, G., 1935, *Journal métaphysique* I, Gallimard, Paris.

Marcuse, H., 1964, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston (trad. cast., *El hombre unidimensional*, Ariel, Madrid, 1981).

Marini, M., 1973, *Dialéctica de la dependencia*, Era, México.

Marquard, O., 1982, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Marx, K., 1842, *Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinsstruktion*, en *MEW* I, 3-27 (trad. cast., *Comentario a la Instrucción sobre la censura prusiana*, en K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión* I, ed. de H. Assmann y R. Mate, Sígueme, Salamanca, 1974, 85-89).

Marx, K., 1859, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEW* XIII (trad. cast.,

Contribución a la crítica de la economía política, Alberto Corazón, Madrid, 1970).
Marx, K., 1879, «Notas marginales al *Tratado de Economía Política* de Adolph Wagner», en *MEW* XIX.
Marx, K., 1953, *Frühschriften*, ed. de S. Landshut, Kröner, Stuttgart (trad. cast., *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, [16]1995).
Marx, K., 1955, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin (trad. cast., *El capital: crítica de la economía política* I-III, FCE, México, [8]1973).
Marx, K., 1968, *Manuscritos del 44*, Alianza, Madrid.
Marx, K., 1970, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
Marx, K., 1970b, *Crítica del programa de Gotha*, Aguilera, Madrid.
Marx, K., 1974, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Dietz, Berlin (trad. cast., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)*, Siglo XXI, Madrid, [2]1972).
Marx, K., 1974b, *Cuaderno de París. Notas de lectura de 1844*, Era, México.
Marx, K., 1975, *Karl Marx-Friedrich Engels, Gesamtausgabe* (MEGA) I, Dietz, Berlin (trad. cast., FCE, México, 1982 ss.).
Marx, K., 1985, *Cuaderno tecnológico-histórico* (Extractos de la lectura del Cuaderno XVII, B 56, Londres, 1851), ed. de E. Dussel, UAP, Puebla.
Mate, R., 1991, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R., 2003, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid.
Matus, C., 1989, «La gobernabilidad de un sistema social», en *Diseños para el cambio*, Nueva Imagen, Caracas.
Menchú, R., 1981, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México.
Menzel, U., 1991, «Das Ende der *Dritten Welt* und das Scheitern der grossen Theorie. Zur Soziologie einer Disziplin in auch selbstkritischer Absicht», en *Politische Vierteljahresschrift* 32.
Mill, J. S., 1957, *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, New York (trad. cast., *El utilitarismo*, Altaya, Barcelona, 1994).
Miró-Quesada, F., 1974, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
Moros Ruano, E., 1995, *La filosofía de la liberación de Enrique D. Dussel, ¿alternativa al marxismo en América Latina?*, Universidad de los Andes, Mérida (Venezuela).
Mosés, St., 1993, «Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas», en Brumlikm, M. y Brunkhorst, H. (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt a.M.
Moulian, T., 1983, *Democracia y socialismo en Chile*, FLACSO, Santiago.
Munck, R., 1989, *Latin America: the transition to democracy*, Atlantic Highlands, New York.
Nietzsche, F., 1922, *Gesammelte Werke* I-XXIII, Musarion, München (trad. cast., *Obras completas* I-V, Aguilar, Buenos Aires, 1963-1965; *Genealogía de la moral*, Ediciones del Mediodía, Buenos Aires, 1967).
Niquet, M., 1995, «Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einem

Typus praktisch-moralischer Vernunft», en Apel, K.-O. y Kettner, M. (eds.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Núñez, O. y Burbach, R., 1986, *Democracia y revolución en las Américas*, Vanguardia, Managua.
O'Donnell, G., 1978, «Apuntes para una teoría del Estado», en *Revista Mexicana de Sociología* (México) 40/4.
O'Donnell, G., 1979, *Notas para el estudio de procesos de democratización política*, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, Buenos Aires.
O'Donnell, G., 1982, *El Estado autoritario-burocrático*, Belgrano, Buenos Aires.
O'Donnell, G., 1986, *Transiciones desde un gobierno autoritario* I-IV, Paidós, Buenos Aires.
Oelmueller, W. (ed.), 1978, *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Schoeningh, Paderborn.
Olivetti, M., 1992, *Analogia del soggetto*, Larerza, Roma.
Oser, F., Falke, R. y Höffe, O. (eds.), 1986, *Transformation und Entwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Peirce, Ch. S., 1955, *Philosophical Writings*, Dover Publications, New York (trad. cast. parcial, *Mi alegato en favor del pagmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1971).
Penner, P., 1996, *Die Aussenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussel's Befreiungsethik*, Argument, Hamburg.
Pereda, C., 1994, *Vértigos argumentales*, Anthropos/UAM, Barcelona/México.
Pereyra, C., 1990, *Sobre la democracia*, Cal y Arena, México.
Peter, A., 1988, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Herder, Freiburg Br.
Peter, A., 1997, *Enrique Dussel: Offenbarung Gottes im Anderen*, Matt. Grünewald, Mainz.
Peterson, M. y Vaughan, R. (eds.), 1987, *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, Mass.
Popper, K., 1969, *Das Elend des Historizismus*, Mohr, Tübingen (trad. cast., *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1987).
Popper , K., 1977, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* I-II, Francke, München (trad. cast., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1994).
Portantiero, J. C., 1988, *La producción de un orden: ensayos sobre democracia entre el estado y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires.
Przeworski, A., 1990, «Warum hungern Kinder, obwohl wir alle ernähren könnten? Irrarionalität des Kapitalismus – Unmöglichkeit des Sozialismus», en *Prokla*, 78.
Puhle, H.-J. (ed.), 1977, *Lateinamerika. Historische Realität und «Dependencia»-Theorien*, Hoffmann und Campe, Hamburg.
Radnitzky, G., 1991, «Marktwirtschaft: frei oder sozial?», en Radnitzky, G. y Bouillon, H. (eds.), *Ordnungstheorie und Ordnungspolitik*, Springer, Berlin.
Rawls, J., 1979, *Teoría de la justicia*, FCE, México.
Rawls, J., 1985, «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», en *Philosophy and Public Affairs* XIV.
Rehg, W., 1994, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley.

Ribeiro, D., 1971, *Der Zivilisatorische Prozess*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Ribeiro, D., 1979, *Unterentwicklung, Kultur und Zivilisation. Ungewöhnliche Versuche*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Ribeiro, D., 1985, *Amerika und die Zivilisation. Ursachen der ungleichen Entwicklung der amerikanischen Völker*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Ricoeur, P., 1985, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris.

Ricoeur, P., 1992, «Filosofia e liberazione», en Jervolino, 1992.

Ricoeur, P., 2003, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid.

Roitman, M. y Castro Gil, C. (eds.), 1990, *América Latina entre los mitos y la utopía*, Complutense, Madrid.

Rojas, R., 1989, *Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' «Kapital»*, Argument, Hamburg.

Rorty, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Univ. Press, Princeton (trad. cast., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989).

Rorty, R., 1982, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, The Harvester Press, Brighton (trad. cast., *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996).

Rorty, R., 1987, «The Priority of Democracy to Philosophy», en Peterson, M. y Vaughan, R. (eds.), *The Virginia Statue of Religious Freedom*, CUP, Cambridge.

Rorty, R., 1989, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, New York (trad. cast., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996).

Rosswaer, V., 1986, «Transzendentale Pragmatik, transzendentale Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen», en Böhler, 1986.

Rotz, H., 1992, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Suhrkamp, Franfkurt a.M.

Sabet, H., 1991, *Die Schuld des Nordens*, Horizont, Bad König.

Salazar Bondy, A., 1954, *La filosofía en el Perú*, Unión Panamericana, Washington.

Salazar Bondy, A., 1969, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México.

Sartre, J.-P., 1960, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris (trad. casr., *La crítica de la razón dialéctica*, en *Obras completas* III, Aguilar Madrid, 1982, 907-1478).

Scannone, J. C., 1986, «Filosofía primera e intersubjetividad. El *a priori* de la comunidad de comunicación», en *Stromata* (Buenos Aires) 42.

Scannone, J. C., 1987, «Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad», en *Stromata* (Buenos Aires) 43.

Scannone, J. C., 1990, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.

Scheler, M., 1954, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik*, Francke, Bern.

Schelling, F. W. J., 1958, *Werke* I-VI, ed. Schröter, München.

Schelling, F. W. J., 2004, *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Trotta, Madrid.

Schelkshorn, H., 1989, *Dialogisches Denken und politische Ethik*, Tesis doctoral, Universidad de Viena.
Schelkshorn, H., 1992, *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg Br.
Schelkshorn, H., 1997, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Rodolpi, Amsterdam.
Schluchter, W., 1980, *Rationalismus als Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Schluchter, W. (ed.), 1983, *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Schluchter, W. (ed.), 1984, *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Schluchter, W., 1985, *Aspekte bürokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation der fortschreitenden Industriegesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Schluchter, W. (ed.), 1987, *Max Webers Sicht des Islam*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Schnädelbach, H., 1983, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Schnädelbach, H., 1986, «Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus», en Schmidt, A. y Altwickler, N., *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Fischer, Frankfurt a.M.
Searle, J., 1969, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, CUP, Cambridge (trad. cast., *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1986).
Searle, J., 1983, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, CUP, Cambridge (trad. cast., *Intencionalidad*, Tecnos, Madrid, 1992).
Searle, J., 1984, *Minds, Brains and Science*, HUP, Cambridge (trad. cast., *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985).
Searle, J., 1994, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (trad. cast., *El descubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996).
Seers, D. (ed.), 1981, *Dependency Theory. A Critical Reassessment*, Pinter, London.
Sempat Assadourian, C., Cardoso, C. F. y Ciafardini, H., 1973, *Modos de producción en América Latina*, Siglo XXI, México.
Senghaas, D. (ed.), 1972, *Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Senghaas, D. (ed.), 1974, *Abhängigkeit und die strukturelle Theorie der Unterentwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Seyfart C. y Spronde, W. (eds.), 1973, *Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus These Max Webers*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Shanin, Th., 1983, *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of capitalism*, Monthly Review Press, New York.
Shaw, G. B., 1903, «Wie man den Leuten die Werttheorie aufherrscht», en Bernsrein, E., *Dokumente des Sozialismus* II, Stuttgart.
Sidekum, A., 1993, *Ethik als Transzendenzerfahrung*, Augustinus, Aachen.
Sidekum, A. (ed.), 1994, *Ética do discurso e filosofía da libertacão*, Unisinos, São Leopoldo (véase Fornet-Betancourt, 1994).

Sloterdijk, P., 1983, *Kritik der zynischen Vernunft* I-II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2004).
Smith, A., 1976, *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford.
Smith, A., 1978, *Lectures on Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford.
Smith, A., 1984, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las Naciones*, FCE, México.
Smith, A., 1985: *The Wealth of Nations*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. cast., *La riqueza de las naciones* I-II, Folio, Barcelona, 1997).
Smith, T., «The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory», en *World Politics* 31/2.
Sotelo, I., 1975, *Sociología de América Latina*, Tecnos, Madrid, 1975.
Sraffa, P., 1960, *Production of Commodities by Means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory*, CUP, Cambridge, Mass.
Steedman, J., 1981, *Marx after Sraffa*, New Left Books, London.
Steedman, J., Sweezy, P. y Sheikh, A., 1981, *The Value Controversy*, New Left Books, London.
Taylor, Ch., 1975, *Hegel*, CUP, Cambridge.
Taylor, Ch., 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, CUP, Cambridge (trad. cast., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1992).
Taylor, Ch., 1992, *The Ethics of Authenticity*, HUP, Cambridge (trad. cast., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994).
Theunissen, M., 1965, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin.
Tugendhat, E., 1982, *Traditional and analytical philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*, CUP, Cambridge.
Türcke, Chr., 1994, «Diskursethik als Dauerbegründung ihrer selbst», en Fornet-Betancourt, 1994 (trad. port. en Sidekum, 1994).
Ulrich, P., 1993, *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Paul Haupt, Bern.
Varios, 1978, *El control político en el Cono Sur*, Siglo XXI, México.
Varios, 1989, *Quel avenir pour la démocratie en Amérique Latine?*, CNRS, Paris.
Varios, 1990, «Movimientos políticos, sociales y populares en América Latina», en *América Latina: entre los mitos y la utopía*, Complutense, Madrid.
Vattimo, G., 1985, *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano.
Vattimo, G., 1986, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Torino.
Villoro, L., 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México, México.
Villoro, L., 1982, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
Volpi, F., 1992, «L'esistenza come *praxis*. Le radici aristoteliche della terminologia di *Esse a tempo*», en *Filosofia '91*, Laterza, Roma.
Voßkamp, W. (ed.), *Utopieforschung*, Metzler, Stuttgart.
Waldenfels, B., 1971, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, Den Haag.
Wallerstein, E., 1974, *The modern World-System. Capitalist agriculture and the origins of the european world economy in the sixteenth century* I-III, Academic Press, New York (trad. cast., *El moderno sistema mundial* I, Siglo XXI, México, 1979).
Walzer, M., 1977, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York.

Walzer, M., 1979, *Exodus and Revolution*, Daniel Doron, New York.
Walzer, M., 1983, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York (trad. cast., *Esferas de la justicia*, FCE, México, 1993).
Walzer, M., 1986, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York.
Walzer, M., 1987, *Interpretation and Social Criticism*, HUP, Cambridge.
Weber, M., 1924, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr, Tübingen.
Weber, M., 1967-1968, *Die protestantische Ethik* I-II, ed. de J. Winkelmann, München/Hamburg (trad. cast., *La ética protestante*, Alba, Barcelona, 1998).
Weber, M., 1972, *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Mohr, Tübingen.
Weber, M., 1985, «Politik als Beruf», en *Ges. politische Schriften*, Mohr, Tübingen (trad. cast., *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1986).
Weizsäcker, E.-U. von, 1990, *Erdpolitik, ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Wissen, Darmstadt.
Wellmer, A., 1986, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Ética y diálogo*, Anthropos/UAM, Barcelona/México, 1994).
Williams, B., 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, CUP, Cambridge, Mass.
Zea, L., 1955, *La filosofía en México*, Libro Mexicano, México.
Zea, L., 1978, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México.
Zimmermann, R., 1987, *América Latina. O não ser. Uma abordagem filosófico a partir de E. Dussel (1962-1976)*, Vozes, Petrópolis.
Zubiri, X., 1963, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.
Zubiri, X., 1981, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1986, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1992, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid.

ÍNDICE

OTROS TÍTULOS

Enrique Dussel
Ética de la liberación
en la Edad de la Globalización
y de la Exclusión

Domingo Blanco, José A. Pérez Tapias
y Luis Sáez Rueda (editores)
Discurso y realidad.
En debate con K.-O. Apel

Raúl Fornet-Betancourt
Resistencia y solidaridad.
Globalización capitalista y liberación

Moisés Barroso Ramos
y David Pérez Chico (editores)
Un libro de huellas. Aproximación al pensamiento
de Emmanuel Lévinas

Oskar Negt
Kant y Marx. Un diálogo entre épocas

Jürgen Habermas
Aclaraciones a la ética del discurso

José Antonio Zamora
Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie

Héctor C. Silveira Gorski (editor)
Identidades comunitarias y democracia

Victoria Camps, Osvaldo Guariglia
y Fernando Salmerón (editores)
Concepciones de la ética

Osvaldo Guariglia (editor)
Cuestiones morales

Paul Ricoeur
La memoria, la historia, el olvido

José Sols Lucia
La teología histórica de Ignacio Ellacuría

Jon Sobrino
Cartas a Ellacuría. 1989-2004

Juan Antonio Estrada
Por una ética sin teología.
Habermas como filósofo de la religión

Manuel Cruz
y Roberto R. Aramayo (coordinadores)
El reparto de la acción.
Ensayos en torno a la responsabilidad

Fernando Mires
Civilidad. Teoría política de la postmodernidad

Karl-Otto Apel

Nacido en 1922 en Dusseldorf, enseñó en las Universidades de Kiel, Saarbrücken y Goethe de Fráncfort, de la que es actualmente profesor emérito. Ha sido profesor invitado en diversas universidades e institutos como el Collège International de Philosophie (París), el Centro de Investigaciones Éticas de Buenos Aires, la New School for Social Research (Nueva York) o el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Nápoles).

El pensamiento de K.-O. Apel emprende una transformación semiótica de la filosofía trascendental de la conciencia. Acepta el *a priori* kantiano como horizonte de sentido, pero lo entiende como lenguaje. Esta concepción lingüística de la razón le lleva a postular una comunidad ideal de comunicación en relación dialéctica con la realidad histórica. Entre sus obras cabe destacar *Transformación de la filosofía* (1985, 2 vols.), *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1995) y *Semiótica trascendental y filosofía primera* (2002).

Enrique Dussel

Nacido en Mendoza (Argentina) en 1934, es catedrático de Ética y de Filosofía Política en la Facultad de Filosofía de la UNAM, y de Historia de la Filosofía Latinoamericana en el Postgrado de esa misma Facultad. Es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y en Historia por La Sorbona de París, además de Máster en Estudios de la Religión (Instituto Católico de París) y doctor *honoris causa* por las Universidades de Friburgo (Suiza) y La Paz (Bolivia). Ha sido profesor invitado en numerosas universidades americanas y europeas.

Enrique Dussel es uno de los máximos representantes del movimiento de la Filosofía de la Liberación, que parte como fundamento de la pobreza creciente de la mayoría de la población latinoamericana y de la existencia de tipos de opresión que exigen como praxis una liberación encaminada a la libertad. La ética de la liberación atiende a la razón del Otro y a su interpelación. Es autor, entre otras obras, de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980, 4 vols.), *Filosofía de la Liberación* (1976), *La producción teórica de Marx* (1985), *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (1992), *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación* (1995) y *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* ([4]2002), publicada en esta misma Editorial.

ISBN 84-8164-663-6
9 788481 646634